بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله عظمت نعمته وعمت وسبغت رحمته وتمت جعل القبس من البشر محصورا ومقهورا وصير
مظاهر جلاله لكمال انا منكسرة القلوب مسرورا والصلوة على سيد رسله الاخيار وآله واصحابه الابرار
الى يوم القرار قوله الموقف الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته
وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه قوله المرصد الاول في الذات اي في بيان
حقيقة الموجود بان يثبت له الوجود وما كان بيان ان وجوده نفس ماهيته او زائد عليه من تتمة
اثبات الوجود له تعالى اورده في هذا المرصد الآن اذ فرغ عن اثبات مخالفته تعالى لساير الذوات لعله
بحثه واما ايراد ذلك المخالفة في هذا المرصد فلعله جدوا اما على مذهب الشيخ فظاهر لان كل موجود
مخالف بالذات لموجود آخر عندهما كما سيأتي واما على مذهب غيرهما فلانه من مباحث التوحيد
وايضا ان صفة المخالفة مخالفة لساير الصفات حيث لم يتعين انها من الصفات السلبية او من الثبوتية
فافردت عن غيرها بذكرها في مرصد الذات ثم لها اعلم ان من الكتب الكلامية اختلافا في ترتيب
هذه المباحث جعل في المحصل مباحث الذات والوجود وقسما مباحث الصفات السلبية والثبوتية
قسما آخر واول مسألة ماهية الله تعالى مخالفة لساير الماهيات بعينها وفي التلخيص والمباحث المشرقية
اورد مباحث اثبات مدبر العالم وجميع الصفات السلبية في باب والصفات الثبوتية في باب كانه
جعل مباحث التنزيهات تتمة للذات وتصويرا لها وابكار الافكار على نظم المواقف في المقاصد ولكل
وجه واما ما يقال من ان مخالفته ذاته لساير الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة و
الصفات السلبية فليس بسديد لان مبنى الصفات الكمالية هو صفة الوجوب المقتضية للبساطة المقتضية
للمخالفة اذ لا استلزام البساطة ولا الوجوب قوله اما بامكانه او بحدوثه بناء على التطابق در
من كلام المص الاستدلال بالامكان وحده كما هو مختار الامام او الحدوث وحده على ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين موافق لما في كتب الامام الا انه لم يخص المسلك بهذا للمتكلمين فلا غبار على كلامه وتخصيص
المص ذي الشارح الى اعتبار الحدوث مع الامكان فحمل كلامه على خلاف الظ وتمكن ان يتكلف

ويحمل التخصيص على اعتبار خصوص الآثار والتعرض للاستدلال على امكانها في بعض المسالك
وبحديث الحدوث في الآخر وذلك لان من المتكلمين من قال ان علة الحاجة هو الامكان وحده
قوله قيل هذا طريقة الخليل حيث قال لا احب الآفلين اعلم ان الخليل كان ابوه وقومه
يعبدون الاصنام والشمس والقمر والكواكب فاراد ان ينبههم على الخطاء في دينهم وان يرشدهم
الى طريقة النظر المؤدي الى ان شيئا منها لا يصح ان يكون آلها لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها
محدثا احدثها فقال لا احب الآفلين اي لا احب عبادة الارباب المتغيرين عن حال الى حال المتنقلين
من مكان الى مكان المحتجبين بستر فان ذلك من صفات الاجرام وقيل كان هذا نظره واستدلاله في
نفسه فحكاه الله تعالى والاول اظهر وبالجملة ان هذا الاستدلال لخواص الاجرام على حدوثها وبه على
محدث احدثها وما يقال من ان الافول حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو
حادث فله محدث غيره فمما لا وجه لحمل الكلام عليه فلا يلزمه اذ الاستدلال بحدوث العارض على
حدوث المعروض مما لا يجدي نعم على ان كون الافول امرا وجوديا لا يثبت له وكونه امرا متجددا لا
يستلزم عليلا لان محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وهو ظ قوله اي الموجد بالذات فسره بذلك
لاختصاص اثباتهم بحدوث الموجود لهذا اصطلحوا بعدا اتفاقهم على ان للعالم محدثا غير محدث على ان
مدبر العالم واجب الوجود لحاجة اخرى وايضا انهم لا يقولون بوجود المجردات قوله بان افعالنا
محدثة اي آثارنا من حيث هي محدثة قال في لب الاربعين انهم يثبتون كون العبد موجدا
لافعاله بنفسه ثم اثبتوا ان افعالنا انما افتقرت الينا لانها حدثت بعد ان كانت معدومة فعند
هذا ظهر ان الحدوث علة الاحتياج الى المحدث للعالم فالعالم لما كان محدثا افتقر الى الفاعل وعلى
تمسكهم بهذا القياس سؤالان اولهما لا نم ان الواحد منا محدث لافعال نفسه ولم لا يجوز ان افعالنا
تحدث عند تصورنا لا بقدرتنا بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق ق
ممتنع كر ذلك ابتداء وثانيهما سلمنا ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نم ان علة الحاجة هي
الحدوث ودليله ما مر انتهى كلامه اقول عليك ان تقال من طرف المعتزلة ان حاصل الاستدلال

ان افعالنا لا تحدث بمحض انفسها بل هي محتاجة الينا لانها لا تزال تحدث عند حصول ارادتنا فلا
تحدث عند ما نكرهها او اذا حصل على وفق ارادتنا بحسب الكيفية والكمية بحيث لا يجوز صريح العقل ان
يكون حدوثها بمجرد الاتفاق لان الافعال الاتفاقية لا تطرد بل يجب ان يختلف اختلافا ما بل الحاكم
ببداهته انها محتاجة في حدوثها الى مؤثر هو نحن وعلة احتياجها صفة الحدوث وهي ثابتة في الجواهر
فكانت محتاجة الى المؤثر ايضا فح لا يرد منع احتياجها الى غيرنا واما منع كون المحتاج اليه انفس
العباد فلا يضر المقصود اذ نفس الاحتياج اليه لا يختص بنا وما قيل ان افعال العباد وان حدث
على سبيل الاتفاق الا انه اتفق في هذه الصورة الواحدة من الاتفاقات انها ان يقع
دائما على نسق واحد وذلك لانه على تقدير ان لا يكون الحدوث على سبيل الاتفاق ممتنعا فاول
الفعل جاز ان لا يكون كون بعض الاتفاقات دائما على نسق واحد ممتنعا ايضا فاول الفعل
فمدفوع عند من نظر الى هذين الامرين الممتنعين في نفس الامر وانصف من نفسه فان بينهما بونا
بعيدا لا يمكن الاستعانة بالعلم بامتناع احدهما في العلم بامتناع الاخر فبذلك يندفع المصادرة وكون
القياس ضائعا واما الثاني اي الكبرى فانه كان على حاله الا انه لا يقدح في اصل المطلب الذي هو اثبات
الصانع تعالى لان هذا مما يشهد به الخاطر العليل والنظر الكليل قوله وكل ممكن محتاج الخ فيه بحث
مشهور لان الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فح ان اريد بقوله وكل ممكن محتاج ان كل ممكن محتاج
بصفة الامكان كما هو الظاهر كان خلفا بينا لا يقول به العاقل وان اريد انه محتاج لامكانه
مع الحدوث فهو مخالف المقرر في مقره ايضا واما ان اراد ان كل ممكن محتاج الى المؤثر لحدوثه وحده
فمما لا يقدم عليه احد من العقلاء لاهل الصبيان اخر صفة الامكان ولزوم المصادرة والحق
وبالله التوفيق ان البحث المذكور بهذا التقرير انما يتوجه لو اثبت ان من يستدل بهذا الاستدلال
هو بعينه المستدل على وجود الواجب بالحدوث وحده وهو غير مسلم وايراده في اثناء الاستدلال بالحدوث
وحده لا يدل عليه بل يجوز ان يكون المراد مجرد بيان ان اكثر المشايخ ذهب الى ان هذه المقدمة
استدلالية واستدلوا بها ليس على ان الدليل الاول مما ينفع في هذا المقام ايضا والظاهر الحق ان من

تثبت بالدليل الكامل الحجة على وجود الحق بالحدوث وحده بل بالامكان مع الحدوث كما يفهم من كلام
الامام في المطالب العالية في اثبات الصانع بحدوث الذوات اعلم ان جمهور المتكلمين لا يقولون
الا على هذا الطريق يقولون كل جسم محدث وكل محدث فله فاعل ثم قال وللناس فيه قولان احدهما
ان يقال كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فله فاعل وفي هذا الطريق
يستدل بحدوث الاجسام على كونها ممكنة الوجود ثم يستدل بامكانها على احتياجها الى الفاعل ثم قال
الفصل التاسع عشر في تقرير طريقة الحدوث بحيث لا يحتاج فيها الى ضم الامكان اليه اعلم ان جمهور
المتكلمين اتفقوا على ان مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به على وجود الفاعل الا ان القائلين بهذا
القول فرقتان احدهما الذين قالوا العلم باستناد المحدث علم ضروري وهذا قول ابي القسم الكعبي
من المعتزلة وقول طائفة عظيمة من اهل الاسلام والثاني قول من يقول العلم باستناد المحدث الى الفاعل
علم استدلالي وهو قول ابي علي وابي هاشم واصحابهما من المعتزلة ثم قال بعد بيان مذهب الكعبي ان
القائلين بنظرية تلك المقدمة هم الجبائيان والقاضي عبد الجبار بن احمد واصحابهم من المعتزلة قالوا
نظم هذا الدليل ان يقال العالم محدث فوجب ان يفتقر الى الفاعل قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
في حدوثها فتفصل القياس تحريرا وتقريرا وايرادا وردا ولم يتعرض لدليل آخر قطعا فعلم من جميع
ما ذكرنا ان من اكتفى في الاستدلال بمجرد الحدوث فقط لم يستدل على المقدمة المذكورة بالامكان
ومن استدل به لم يكتف في اصل الاستدلال بالحدوث ولا بحث في كلام القوم الا ان الشارح الفاضل
تساهل في البيان ولم يفصل المقام تفصيلا شافيا فورد عليه ظاهرا ما ورد هذا ما تيسر لنا من كلام
الامام والله الهادي قوله والواجب لا يكثر بحثه ولما في ايضا قوله وكل ممكن فله علة مؤثرة اما
لامكانه فقط او مع حدوثه ايضا على ما اختاره الشارح الفاضل واياما كان فالعلم بهذه المقدمة
مما يشهد عليه بداهة العقل بصراحتها وكذا ان الموجد موجود قضية بديهية وانكارها مكابرة فهذه
باب اثبات الصانع واما الفرق بين اعطاء الشيء وجود نفسه واعطائه وجود غيره فالظاهر انه تحكم والله
اعلم قوله مثل ما شاهدوه من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم الحال هذا ما وقع في الحمد وفي المخ

والا بعض وقع الاستدلال بتكون النطفة حيوانا وهذا اظهر وادل على المقصود اذ فيه اشارة
ايضا الى قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر وهو المشتمل على المنافع الجليلة والبدائع العجيبة ويمكن
ان يجاب عن المص من اعلان النطفة علقة الى انسان الى تمام الكتاب الكريم على ما اشير بقول
الشارح الفاضل لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها ما لا يخفى من قال ثم خلقنا
النطفة علقة فجعلنا العلقة مضغة فجعلنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر
فتبارك الله احسن الخالقين اي خلقنا النطفة البيضاء علقة حمراء والنطفة الماء الصافي قليلا او
كثيرا والجمع النطاف والنطف ايضا ماء الرجل والجمع النطف والعلقة الدم الغليظ والقطعة
منه فصيرناها قطعة لحم فجعلناها عظاما بان صلبناها فكسونا العظام لحما مما بقي من المضغة او
مما انبتنا عليها مما يصل اليها واصلا في العوامل لتفاوت الاستحالات والجمع لاختلافها في
الصلابة خلقا آخر اي خلقا مباينا للخلق الاول مباينة ما ابعدها حيث جعله حيوانا وكان جمادا
وناطقا وكان ابكم وسميعا وكان اصم وبصيرا وكان اكمه واودع ظاهره وباطنه بل كل عضو
من اعضائه وكل جزء من اجزائه عجائب فطرة وغرائب حكمة لا تدرك فتبارك الله احسن الخالقين
وروي ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب لرسول الله صلعم فنطق بذلك قبل املائه فقال
له رسول الله اكتب هكذا نزلت فقال عبد الله ان كان محمد نبيا يوحى اليه فانا نبي يوحى الي فلحق
بمكة كافرا ثم اسلم يوم الفتح وفي الاخبار قال النبي صلى الله عليه وسلم يا عجبا كل العجب من الشاك
في الله وهو يرى خلقه من جملة حديث طويل ولهذا اكتفى بعضهم في اثبات الصانع القديم الحكيم
على هذا من غير تعرض لمقدمة اخرى ذكرها المص بقوله ثم بعد ذلك الى ان ذكر الامام في المباحث
المشرقية واما حدوث الاعراض بهذا فغني عن البيان ويكفي به تنبيها قوله لان الاجسام
متماثلة ايضا قوله مفتقرة الى محل لها انما قال كذا لكون الاستدلال بامكان الثبوت بغيرها وانما
استدل به لظهوره فان دعوى الاتفاق ح يكون مكابرة لا يتكلم بها عاقل وهو ظ ومن هذا الى
على ان ما قيل من ان وجود الاعراض محال لها كما يستدل به على وجود الصانع كذلك يستدل بامكان

وجودها في نفسها على الصانع فلا وجه لتقييد امكان الاعراض بما قيل ليس على ما ينبغي كما لا يخفى
والاضافة توسيع مدار الاستدلال الرابع بامكان وجود الشيء في نفسه والاخرى بامكانه لغيره
قوله اي اعطاها صورتها الحاصلة مع انه لا يقتضي تلك الصورة الخاصة بخصوصها بل نسبته
الى كل صورة من الصور الممكنة ونسبة الصورة المخصوصة الى كل جسم من الاجسام على السوية قوله
فلا بد في التخصيص من مخصص له قيل قد بينا فيما في ذلك بانه يجوز ان يكون ذلك المخصص امرا
اعتباريا واجبا لثبوت للاشخاص ناشيا من خصوصياتها هذا والحق ان هذا الاحتمال بعد
ملاحظة تماثل الاجسام بعيد عن حيز القبول فلا عبرة له عند المحصلين قوله الى اعتبار الامكان
والطبع فيه بحث لان تعديد الشارح الفاضل قول المص اما بامكانه او بالحدوث ان يعتبر قيد الحدوث
معنا ايضا اي ان كان ممكنا حادثا فله مؤثر وان كان ممكنا غير حادث فله مؤثر وايا ما كان
فلا يلزم اعتبار الامكان وحده فان قيل مقابلة الوجوب الامكان يأبى التقرير الاول والشرطية
ممنوعة على التقدير الثاني فان صفات الله ليست بحادثة مع انها ممكنة قلنا الكلام في مدبر العالم وهو
لا يكون الا قائما بنفسه والممكن القائم بنفسه حادث عندهم على ان ثبوت الصفات القديمة يستلزم
ثبوت الذات القديمة فالمطلوب ثابت على كل تقدير قوله والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال
خصوصيات الاثار لا نعني ان المتكلمين لم يتعرضوا في الاستدلال للامكان اصلا بل نظرهم مقصور على الحدوث
فلانهم ما قالوا بسلك المتكلمين فقوله فقالوا تفصيل الاستدلال لهم وبيان له قوله ولا يكون
حادثا والاحتياج الى مؤثر اخر اي ولا يكون حادثا فيثبت المط والا لزم احد المحالين المط
وايا ما كان يلزم المط وحاصل الاستدلال ان لم يكن حادثا ثبت المط وان كان حادثا يلزم
احد الامور الثلثة والاثنان منها محالان والثالث هو المط ولا اغبار على المنع ولا اعتبار لمنا
لفظية احتملت بادنى توتر قوله ولا جميع اجزائه لان عينه لما كان جميع الاجزاء غير المجموع في بعض
الصور نوقض لنفسه بعد بعينه المجموع وان كانا متحدين دفعا لما ذهب اليه الوهم في بادي
الرأي وذلك لان المجموع يحمل على ثلثة اوجه احدها ان لا يصدق عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع

في نفسها الحاصل من الوحدات العشر، والثاني أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ما كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف، والثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر مبدأ فعل أو استعداد
كالمزاج والصورة النوعية، واتحاد جميع الأجزاء مع المجموع إنما يتصور في الصورة الأولى فلو قال
المص لا يكون جميع الأجزاء لأنه عينه بدل المجموع لكان أظهر ولم يحتج إلى نفي المجموع بعد ذلك كما فعله
الشيخ في الإشارات فإن كل واحد من الممكنات إما أن لا يتعلق علة أصلا فيكون واجبا غير معلول له
وكيف ينافي هذا وإنما يجب بالآحاد، وإما أن يتعلق علة هي الآحاد بأسرها فيكون معلولة لذاتها
فإن تلك الآحاد والجملة والكل شيء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة، وإما أن يتعلق
علة هي بعض آحادها وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا، وإما
أن يتعلق علة خارجة عن الآحاد كلها وهي الباقية انتهى، وعلم مما ذكر أن تخصيص المص كلامه بجانب
؛ تلك الكلمات إنما هو باعتبار أنه أثبت المقدمة القائلة بأن علة الجملة لا يكون بعضها منها
بغير ما أثبت به الشيخ تلك المقدمة هذا، وأما ما قيل من أنه أراد بنفس تلك المجموع الكل من حيث
هو كل بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد، وبجميع الأجزاء الكل مع ملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ
أن كل واحد من الأجزاء علة لآخر متسلسلا إلى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل بخصوصه في العلية
للمجموع، ونظيره ما قد قيل في امتناع كسب التصور الموقوف لأنه يمتنع أن يكون نفسها وكذا يمتنع أن
يكون جميع أجزائها لأنه عينها، وقيل في كاسبيته وإنما قال مدخل بخصوصه لأن المدخل ثابت في الكل ح
الأول أيضا فمردود لأن أريد بهذا التفصيل أن تأثير علل السلسلة في المجموع في نفس الأمر يتصور
على وجه يلاحظ من عبارته خصوصا مما نقل عنه فلا يجدي نفعا لأن المراد من الجملة بهذا المعنى الأول
من المعاني الثلاثة المذكورة فلا يتصور فيها مبدأ تأثير غير مبادي تأثيرات الآحاد، وإن أريد أن تأثير الجملة
وإن كان على وجه واحد في نفس الأمر إلا أنه يلاحظ تارة على سبيل التفصيل وأخرى على سبيل الإجمال
فلا يجدي نفعا لأن الكلام في العلة الحقيقية لوجود الأمر فلا مدخل لملاحظة العقل فيها فإن كان طريق التأثير
واحدا فواحد في نفس الأمر، وما أورد من نظائره المص ليس نظيرا لما نحن فيه وهو ظ عند من له أدنى تأمل

قوله فلا يكون تلك الأولى علة للمجموع، فيه منع سيأتي تفصيله قوله ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك
يعني أن البرهان كما يدل على ثبوت الواجب الذي هو المطلوب ههنا يدل على تناهي السلسلة أيضا كما مر في
مباحث العلة فيجوز أن لا يعتد به في التوضيح له قوله وتناهي الممكنات يتوقف عليه قوله ولقائل أن
يقول إن أراد يتوقف تناهي الممكنات على ثبوت الواجب توقفه على ثبوته في نفس الأمر لكن لا يجدي نفعا
ولا يقدح في السؤال إلا أنا قطعا لأن المصادرة إنما يلزم إذا توقف العلم بتناهي الممكنات على العلم بثبوت
الواجب وإن أراد توقفه على العلم بثبوته فمم كيف ولإثبات تناهي الممكنات طرق أخر كبرهان التطبيق
وبرهان التضايف والبرهان العرشي، أما ما قيل إن برهان التطبيق مثلا دليل مستقل على بطلان
التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الكلي
وإذا التعيين فيه برهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك البطلان فيمنع على عدم الفرق
بين المطلبين وبين ما ذكر المنظر إذ الآن مطلوبنا الآن إثبات الواجب لا إبطال التسلسل والاعتراض
بالمصادرة إنما ورد على إثبات الواجب لا على إبطال عدم التناهي قوله موجود ههنا لأن كل
واحد من الآحاد موجود وإذا كان بعض الآحاد معدوما لا يكون الكل بهذا المعنى موجودا ولهذا
قال ههنا قوله إن أردت بالعلة العلة التامة إلخ يعني إن كان المراد بها العلة التامة فنمنع عدم
جواز كون المجموع علة لنفسه بهذا المعنى إذ العلة التامة لا يجب أن يكون متقدمة على المعلول فإن قيل
العلة مطلقا مباينة للمعلول فلا يكون نفسه البتة قلنا الغرض ههنا مجرد إبطال ما استدل به من
الشيء علة لنفسه بهذا المعنى والآوان يكون الشيء دليلا لنفسه قوله وإن أردت بها الفاعل وحده
ولما كان الكلام في معطي الوجود ولم يتعرض لسائر العلل على حيالها وأما اعتبار الفاعل وحده فلعدم توجه
الاعتراض لأن الجواب بالحقيقة اعتبار الفاعل بالاستقلال قوله ولا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء
بلا علة فإن قلت كيف يأتي هذا المنع والكلام في المجموع الذي كل فرد منه ممكن والسند الذي
لا يخلو عن البعد لأن الكلام في الممكنات المتسلسلة قلت الأمر كما قلت إلا أن المص لم يتعرض
هذا بتلك السلسلة بل اعتبر جميع الممكنات ولم يصرح بأن كل واحد من ذلك الجميع ممكن إذ فرق بين قولنا

مجموع كل فرد منه ممكن وبين ان نقول جميع الممكنات وفي الجواب ايماء واشعار بهذا المعنى في الجملة قوله
على معنى انه لا يستدل اعلم ان هذا المقام من مطارح الاذكياء ومسارح الامثلة اعوانا الله الهادي
واعول بالله التوفيق فيه شبهة مشهورة نسج بها السيد السمرقندي رح قال فيه نظر اذ لا نم ان البعض
ليس بعلة فوق لو كان كذلك يلزم كونها علة لعللها ولنفسها اذ علة الكل لا بد وان يكون علة
لكل واحد اذ لو كان بعض الاحاد بالغير لزم ان لا يكون العلة مستقلة قلنا لا نم انه لم لا يكون علة
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن غير ذلك الغير جزء العلة وح لا يلزم خروجها عن الاستقلال لان الشيء انما يكون
علة مع اجزائه كما يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة وكذا علة لتلك العلة وعلى
هذا الى غير النهاية فيكون كل فرد من احاد السلسلة واقعا جزءا مما بعد المعلول الاول انتهى ثم بعض
المحققين لما راى النظر فيه مقام لا يتفرد (?) واسماه ... وقرنه وبعضهم تصدى للجواب عنها
والفاضل الفاضل قرر الجواب وحرره بما لا مزيد عليه ولكن لما بعد مجال نظر لان حاصل ما اورده في
الجواب امران احدهما ان الجملة التي كل فرد منها ممكن لا بد لها من علة يصدر كل واحد من تلك الجملة منها
او مما يصدر هو منها وبعض لا يكون علة لها بهذا المعنى كما لا يخفى والثاني ان كل جزء من السلسلة معلوله اولى
اولى منه بالعلية لها فانها تحصل افراد اكثر منه وح ان كل ما هو اثر ذلك فلعلته مدخل فيه بانه اثره في نفس
ذلك البعض ايضا ولا تاثير له في نفسه في كل واحد من ذينك الامرين نظر اما في الاول فلانه ان اراد
ان الجملة التي كل فرد منها ممكن متسلسلة كانت بان كان بين احادها ترتب بالعلية او متفرقة بان لا يكون
بين اجزائها علية لا بد وان يكون لها علة اتصافها بالوجود من علة مستقلة بالمعنى المذكور على ما يدل عليه
ما نقل في حواشيه لشرح حكمة العين لتقرير هذا البرهان من انه لا شك في وجود ممكنات متعددة كالسبع
وكل واحد منها محتاج الى علة فاعلة موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول سواها واذا اعتبرنا
الممكنات باسرها جملة واعتبرنا لكل واحد العلة الفاعلة المستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا من تلك
العلل الفاعلة من افراد الممكنات ولا بد اخذنا العلل الفاعلة الموصوفة التي هي بازاء الممكنات
فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلة المستجمعة هي علة فاعلة مستجمعة لجملة الممكنات فكان كل واحد من الممكنات

يحتاج الى واحد من العلل كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك مما لا توقف فيه للعقل
الصحيح بل يحكم به بداهة فمن المعلوم ان الامر ليس كذلك في نفس الامر لان افعال النفوس المتفرقة
مثلا جملة كل جزء منها ممكن وليس لها علة لا يستند كل فرد منها الا اليها اما بالواسطة او بالذات
بل فيها التساويات وتناثرات على طريقة التوزيع وهو مما لا يشك فيه احد وان اراد ان الجملة المتسلسلة
لا بد لها من علة كذلك فلم لا يجوز ان يكون قضية تلك الجملة كالجملة المتفرقة اولا وكيف لا وهو قريب
من المطالب التي انكر احدهما انكر الا ان البته فيكون في حكم المصادرة وبالجملة فلا بد لبيان هذا
الحكم من برهان قاطع ودون اثباته خرط القتاد واما الثاني فلان الكلام في علة الجملة وهي جملة العلل
كما يدل عليه ما ذكره في التمهيد المذكور وذكر في مباحث العلل في جواب السؤال المذكور بان المراد
بجميع السلسلة اما ما يعتبر معه ... اجتماعه اولا وصف كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجبة داخلة
في السلسلة كانت العلل الموجبة لجميع الاحاد تلك العلل الموجبة للاحاد وجملة العلل انما هي ما عدا
المعلول المحض اعني ما قبل المعلول الاخير فقضية الاولى ليست على ما تشا ... اذن الاذعان وان قالها
اكثر العلماء النحارير منهم الشيخ ابو نصر لان العلة التي قد تسلك عنها ... وتحصيل ... يوجد
ما هو اكثر منه في التاثير بل المؤثر فيها انما هي جميع العلل المؤثرة في جملة الممكنات نعم لو اثبت ان
كل جملة لا بد وان يكون لها من مؤثر اثره فيها تأثير الاستقرار ... اثره فيها تاثير اكثر من
تاثير الاول تم البرهان لكن لم يثبت بل لم يثبت من ادعى الثبوت فعليه البيان هذا ما سنح
للخاطر الفاتر مع تشتت احوالي وعليك بالاختيار ثم الاختيار قوله فان قيل هذا منقوض لو جاء
مثل هذا النقض بعد قوله في الجواب السابق وهو ان مجموع كل جزء منه ممكن غير موجب ثم جعل قول الشارح
رح كلامه انما هو ... وانا اقول الا يجوز ان يعتبر الفاء داخلة على الجملة الشرطية اي السؤال الواقع
بالمعنى فاذا قيدنا الكل يكون كل جزء منه ممكنا فان قيل هذا منقوض قلت انا قيدنا الخ يعني
لما قيدنا الكل بهذا الحيث عن النقض الذي كان اورد على المقدمة القائلة بان علة الكل علة لكل
جزء منه وقد يقال النقض بقوله علة الجملة لا يكون جزءها وهو بعيد لا حاجة الى بعد ما وضحنا و

وأما ما قيل انه لا وجه للنقض لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه فهو بعد الاعتراف
بامكان الكل ليس بموجه اذ لا يلزم من احتياج الكل احتياج كل جزء منه قوله هذا المنع مندفع
بما قررناه لان حاصل المنع التزام الدليل فبعد ايراد الدليل لا وجه للمنع ولا توجيه بوجه ما
ولهذا حمل السؤال على النقض الاجمالي دون التفصيلي قوله كيف والمراد ان علة الكل هذا هو الجواب
الحق الحاسم لمادة السؤال الكاشف عن جلية الحال اذ قد يوجد في المركب المفروض جزء متقدم
بناء على المستقل لم يوجد بعد فاعل الجزء المؤخر وفيه ايضا نوع ميل الى ما هو الحق الحقيق
بالقبول على التحقيق كما حققناه في بعض التعليقة قوله ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء
بهذا ايضا اه كما وقع في الاشارات الا انه لا يتم ايضا كما مر آنفا قوله او الى ما هو صادر
عنه معصوم دفع السؤال او وغير مندفع وطريق الايراد ههنا ان يقال ان اريد بامتناع عدم
كل جزء من السلسلة بالنظر الى وجود ما فرض علة لها ان وجود تلك العلة سبب لامتناع عدم كل منها
كما هي علة مستقلة لوجوب وجود كل منها فلا نم انه لا بد لكل جملة من علة كذلك والسند ما مر وان اريد
به ان وجود تلك العلة يمنع عن جميع انحاء عدم السلسلة سواء كان ذلك الامتناع مستندا اليها او الى
جزئها فمسلم ولكن لا يجدي نفعا هذا قوله يكون ارتفاع الكل اي يكون جميع صور الارتفاع
وهي السلب الجزئي المتحقق في ضمن ارتفاع اي بعض كان من ابعاض الكل والسلب الكلي ممتنعا
بالنظر الى وجوده ويدل عليه قوله اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم اه ولك ان تحمل كلامه على السلب
الكلي كما هو المتبادر من اول كلامه وتحمل الاستناد وامتناع اليه بمعنى استناد امتناع كل سلب منه اليه
يعني يكون ارتفاع كل جزء منه ممتنعا بالنظر الى وجوده وبالجملة في كلام المص نوع خفاء كما نقل
عن الشارح رح في قوله ولا شك ان عدم المجموع اه ان فيه اشارة الى ما في كلام المص رح من الخلل
قوله فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات اه اي يكون الواجب بالذات متحققا وان كان بطريق
الاستمال فلا يرد ما توهم من انه لو تم هذا المسلك لدل على ان الممكنات بجملتها واجب بالغير لا يعتريها
العدم اصلا ابدا ولم يسبقها عدم ازلا وهو باطل قطعا قوله وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال

[illegible]

الدور اه بخلاف المسلك الاول والثاني واما الثالث فالظاهر انه كالرابع في انه لا يحتاج الى التسلسل وهو ظ
ولا الى الدور اذ يكفي في ابطال علية الجزء لزوم علية الشيء لنفسه ولا يحتاج الى علية لعلته ليحتاج
الى ابطال الدور الا ان الرابع مستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته والثالث
لوحظ فيه حال وجوده فصار كالمقابل له فاتضح ان هذا المسلك مخالف للاولين من وجه وللثالث
من وجه آخر هذا قوله لم يوجد واجب لغيره اه يعني ان الاولى ان يقال لم يوجد ممكن بدل واجب لغيره
وينبه على ان لا يوجد موجود حتى تنفرون انحصار الموجودات [illegible] لا يستريب فيه قوله ولا بالغير لما عرفت
اه فلا يوجد واجب لغيره لان امتناع العدم هو وجوب الوجود نفسه او مستلزم اياه لما يقال
هو هو قوله وقريب منه مسلك لا يستريب بل هو عين الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر
الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل عن الشارح ولك ان تعكس حديث النظر كما يشعر به قول
الشارح في المسلك الرابع مستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول اه هذا والظاهر ان يقال في وجه القربة
ان مطلب الدلالة ومادة الاستدلال فيهما واحد وان كان لكل منهما خاصة وسوق مستقل لان خلاصة الرابع
هكذا ان لم يوجد الواجب كانت الموجودات باسرها ممكنة محتاجة الى موجد يكون ارتفاع الكل ممتنعا
نظرا الى وجوده والذي شانه كذا لا يكون الا واجبا وهو خلف مع انه المطلوب وحاصل الخامس انه
ان لم يوجد واجب الوجود لذاته كانت الموجودات بجملتها ممكنة لا يكون ارتفاعها ممتنعا بالذات
وانما يمتنع ارتفاعها اذا امتنع بما هو خارج عن جميع الممكنات والخارج عن جميع الممكنات لا يكون
الا واجبا والفرض انه لا واجب فلا يمتنع الارتفاع قطعا فلا يوجد الممكن اصلا فتأمل وجه الدلالة
الظاهر منه اه قوله والسادس ما اشار اليه بعض الفضلاء اه هذا الطريق مخترع لنصير الدين الطوسي
ومشهور عنه كذا قال الشارح في بعض مصنفاته وحاصله ان الممكن وان كان مستعدا للاستقلال
بوجود ولا ايجاد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا هذا وقريب منه ما اورده الامدي
اولا ثم رده ثانيا حيث قال ان الموجودات لو كانت ممكنة باسرها ولم يوجد واجب لذاته لكان كل واحد
منها مشروطا في وجوده بوجود علة قبله فلا يوجد حتى يوجد علته وكذلك الكلام في علته بالنسبة الى علتها

ويلزم جزا واذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها وهذا
كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا وقبله درهم فانه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله
وكذلك في اعطاء كل درهم يعوض الى غير النهاية كان الاعطاء محالا ثم قال انما يلزم هذا ان لو كان
ما يتوقف عليه الوجود غير موجود كما في المثال واما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط
والقول بان الشرط غير موجود محل النزاع فلا يقبل الدعوى به من غير دليل هذا وعكس ان يقال ان
حاصل الادلة لا انه اذا كان وجود كل ممكن مشروطا بوجود ممكن اخر لم يوجد شرط من شروط الوجود
فلم يوجد موجود اصلا ح فيتم الدليل سالما عن المنع نعم المثال المذكور ليس على ما ينبغي بل المثال
المطابق ان يقال لا اعطيك درهما الا اذا اعطاني الاخر درهما وكذلك يقال الاخر الى غير النهاية فح يكون
الاعطاء محالا لا يتحقق شرط في مرتبة من المراتب الغير المتناهية ايضا فالحق ان هذا الطريق لا يخلو عن نوع
اشتباه الى الحدس كالطريق المخترع واقرب منه من الطريق المخترع ما يلوح لي من ان الموجودات لو كانت
ممكنة بأسرها لم يوجد موجود اصلا لان ماهيات الموجودات لما كانت ممكنة لم يمكن اقتضاء شيء منها
وجود الا لنفسه ولا لغيره فلم يكف في وجوده اصلا اما في وجود نفسه فظاهر واما في غيره فبالاولوية
فان المالية الى لدى الوجود لا يكفي في وجود غيره كما هو بين واتفاقا فاذا لم يوجد اقتضاء وجود
لم يوجد شيء منها وهو في غاية الظهور ولا اشتباه الى حدس ومما يلوح به خاطري الان في اثبات الواجب
عز وجل ان الموجود لو انحصر في الممكن ولم يوجد واجب تسلسلت الممكنات الى غير النهاية وهو باطل لاستلزام
تقدم وجوده على عدمه وذلك فانه اذا كان نجل الوجود للاشياء غير متناهية مرتبة كان كل واحد منها متعينا
متصفا بصفة بالنسبة المقابلة كالتناهي واللاتناهي وكمرتبة من مراتب الاعداد في نفس الامر وان عجزت
الاذهان القاصرة عن ادراك ذلك بتفاصيله وتعينه وان العقل يحكم بديهة بان لا شيء من هذه الاشياء
يكون السلسلة منقطعة بعد التناهي عنه في نفس الامر والا يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
الحاصرين فاذا لم يوجد صفة اللاتناهي لشيء الى مرتبة من مراتب السلسلة في نفس الامر مع ان تلك المراتب
امور حقيقية ثابتة في حدود انفسها قابلة بالاتفاق بصفة لم يكن السلسلة غير متناهية وهذا صحيح

ادو وهو مطابق

الا انه يحتاج الى حدس ما والله الجواد الكريم وبالصواب عليم قال الامام في المباحث المشرقية ومن الناس
من يزعم ان العلم بالله تعالى علم بديهي ضروري فان الانسان يجد نفسه عند وقوعه في محنة او بلية متفرعة
الى موجود قادر يخلصه عن انواع البليات انتهى هذا هو الذي لا يجد من قبول مدعى في نفسه ورجع
الى وجدانه الخالي الخالص عن قضايا الاوهام والله الهادي قوله لان الدليل ملزوم للمدلول الخ قيل
فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على ان اللازم للدليل في عامة الادلة هو العلم بالمدلول
فاللازم على تقدير تسليم الاستلزام انتفاء العلم بالطرفين ولا محذور فيه انتهى ونقول ان المراد با
لاستلزام ههنا كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بآخر ويستدعي حقيقة ونعني بحقيقته لا ما
سبقا وما ذكر في مباحث النظر من انه ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله وهو الذي
لا يؤدي اليه فالحق ان الاستلزام المراد ههنا انما هو في الفاسد بحسب الصورة لا باعتبار المادة وفساد الادلة
ههنا من قبيل الثاني لا الاول فقد اندفع ما قيل مع علاوته لان استلزام العلم بشيء العلم بآخر انما يتصور
بين الشيئين بينهما علاقة او يكونا معلولي علة واحدة فاذا وجد كان يلزم من تحقق الملزوم في نفس الامر
تحقق اللازم فيها هذا قوله اما مختارا او موجبا اي في ايجاد العالم وصفات الله تعالى ليست من العالم
لانه اما الصفات له تعالى حقيقة او هي ليست عينه ولا غيره على المذهبين في حل الشبهة انه تعالى لو كان موجودا
لكان اما مختارا او موجبا فيما عدا الصفات المختلف فيها اثباتا ونفيا وكل واحد منهما باطل وتحرير الجواب
باختيار كل من الشقين كما بين في موضعه والغرض ههنا مجرد تصوير الشبهة لا تحقيق المقام ليتكلم ما يمكن ان يتكلم
فلا وجه لما قيل اصلا من ان القدم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق الحوادث فيجاز
ان يكون الواجب تعالى موجبا ومختارا بالنسبة الى الجزء القديم والحادث وان محل الاختيار والايجاب بالنسبة
الى كل مصنوعاته منع الملازمة هذا ايضا تعالى قوله او في ذات الواجب وان كان بحسب صفة الحقيقية
وانما قلنا هذا لان اللازم من تغير المعلوم اولا وبالذات هو تغير العلم واما تغير ذات العالم وحدوثه
فانما لزم من ان محل الحوادث حادث واتصافه بغير ارتباط قول لاخفى الدار الذي وقع في مقابلة في

الاضافات بقوله اي في صفاته الحقيقية وبيانه وتقريره ما طوى به ونبه عليه قوله والجواز انا اختار انه
عالم بالجزئيات لكن يمكن ان يجاب ايضا باختيار الشق الثاني لجواز ان يستند بعض الافعال المتغيرة الى فاعل مختار
متوسط بين المبدا الاول وبين تلك الافعال صادر عنه تعالى اما بالايجاب او بالاختيار كما له لكن المص لم يتعرض
له بناء على ان الواجب عالم بالجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة عند المتكلمين ولان الفاعل المتوسط
فرضا ان كان صادرا عن الواجب بالايجاب كان قديما والعلم بالجزئيات المتغيرة يستلزم الحدوث فيحتاج الى ما احتاج
المص وان كان بالاختيار فلا بد له ايضا من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية ذلك الصادر دون غيره والارادة
الجزئية مسبوقة بالعلم الجزئي فلا يصح اختيار الشق الثاني وهو ان لا يكون الواجب عالما بالجزئي بهذا قوله فقد ثبت
انه ازلي ابدي ذكر العلماء امثالها تشفيها عن حقيقة الازل والابد من جملتها ما في المطالب العالية لو فرض
ان يحسب كل ذراع من مجموع الفلك الاعظم حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الافلاك التسعة
والعناصر الاربعة ثم فرضنا من هذه العوالم امتدادا وامتدادا بحيث صارت في الثخن بمقدار قطر الفلك ثم
ملئت جميع تلك السطوح من ابر الاعداد اي عدد الشذر ثم وقعت المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين
حقيقة الازل كان ذلك المجموع في مقابلة حقيقة الازل والابد كالعدم في مقابلة الوجود قوله احتاج في
ذلك الى وجوده اذ فان قيل الاستدلال بالحدوث يثبت قدم الصانع وبالامكان يثبت واجب الوجود فلا
احتياج الى وجه اخر قلت اللازم من هذين الاستدلالين قوة اثبات انه تعالى قديم او واجب بناء على بطلان
الدور والتسلسل لا ثبوت قدمه او وجوبه بالفعل وبينهما فرق ظ قوله لو لم يكن ازليا لكان محدثا
محتاجا ان كان المطلوب اثبات قدم المحتاج اليه العالم الجسماني مطلقا سواء كان فاعلا للموجودات الجسمانية
او فاعلا لما هو فاعل لها فالحصر ظ وان كان المقصود اثبات ان صانع هذا العالم المحسوس قديم
ازلي فقد لا يتم دلالة الدليل عليه لجواز الوسائط الا ان يثبت ان لا قديم الا الله ولا مؤثر الا هو قوله
ولو لم يكن باقيا دائما لكان الخ اورد الامام حجتين على بقائه تعالى الاول ما نقله الشارح هنا والثاني انه تعالى
لو لم يكن باقيا لكان جائز الوجود وكل جائز الوجود محدث كما بين في مسألة حدوث العالم وحقق انه
غير محدث وما نقله والا فرب في بيان الازلية والابدية ان تعالى لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم

محتاج

محتاج الى مرجح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي مطلب على ما سبق لان الاحتياج عند المتكلمين الحدوث اما
وحده او مع الامكان فلا بد من بيان حدوث جائز الوجود اولا كما نقلنا انفا واما الاعتراض على
الحجة الاولى المذكورة في الشرح فقد مر تفصيله في بحث الوجوه الدالة على عدم بقاء الاعراض ولهذا لم يتعرض
له هنا هربا عن التطويل بل اكتفى على بيان تطويل الامام على ما هو اللائق بهذا المقام ولكل مقام
مقال قوله كما طول في كتابه بان يذكر طرق من تقدم عليه من المتكلمين في اثبات هذا المطلب قال
الامام في المطالب العالية انا نريد ان نذكر مذاهب الناس في هذا الباب لكون هذا الكتاب جامعا لكل
ما قيل في هذا الباب وقال ره في البراهين جامع ترين كتابهاست از ما بوده انبو واين طريق كه ما كفته ام نه
كفته اند با شانزده طريقها ديكر بست وما از آن ده كه ان طريقها ايشان بيان كنيم قوله وهو مذهب
الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري يعني ان مذهب الشيخين الفاضلين ذهبا اليه ايضا الا ان وجه
ذهابهما اليه ليس مثل ما ذهب اليه الغير لاجل من ذكره الملحد بقوله ولنا لو شاء ذكر له ولذا تعرض لذكرهما قوله
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة يعني ان الاشتراك بين الشيئين عندهما انما هو في التسمية
واللفظ او في العوارض ولا اشتراك بين الذاتيات اصلا في الماهية كلية لشيء من الاشياء او لما به
لكنها منحصرة في شخصه والاولى الفرد قوله والعز الذي يعلو الحد المثل المنافي كما ذكره ظ واصل العز
لانه من العوة وهو النهوض ثم نقل الى بتفسير العز بالمثل المعتبر مشعر بانه خاص من وجه ولا فائدة في نفي الخاص
المعتبر بعد نفي العام المطلق اللهم الا ان يقال العز ليس الا جزء بل المثل المنافي اولا به
لمثله الا ان النزاع فيه لتوقف الملزوم مع اللازم وتفرع نفي اللازم فيكون مما يتعلق به الغرض
قوله والعالمية والقادرية الثابتين انما فسر العلم بالعالمية وكذا غيره لان المراد بالحال الثابت هو
الذي اختلف فيه العلماء نفيا واثباتا وهي العالمية والقادرية لا العلم والقدرة مثلا وانما لم يقيد
الحيوة بالثابتة لان الحيوة في حقه تعالى اما كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر كما هو مذهب الحكماء وابي الحسين
البصري من المعتزلة او صفة توجب صحة العلم والقدرة فيفسر العلم والقدرة بالثابتة فقيد لها ايضا
فلا احتياج الى التقييد به على ان الحيوة في حقه تعالى تكون مغايرة لحيوتنا لذاتها لان الحيوة

في صفاتها ما عند الفلاح الذي كما تشعر به كلام المحصل واما قوله يتبع ذلك الا عند القائل بما اضاف
الشيخ الرئيس في الاحتياج الى التعيين لحصول الامتياز بذاتها وهو مقصودنا منها ليس الا هو وما قيل
على ذلك وكذا قوله انه ليس عوض لخلاف علمنا وقدرتنا فكيف يكون المماثلة فقد يجاب عنه بان عدم
قولهم بان يكون صفات الله تعالى احد انما هو لجعلهم العوض قسما من الممكن الذي غير الواجب وتحاشيهم
عن القول بتعدد القدماء المتغايرة ولهذا قالوا انها ليست عين الواجب ولا غيره والحق ان الخروج
عنهما معا فلا يلزم المغايرة البتة قوله واما عند ابي هاشم وهو القائل بالحال اولا فعلم انه كان
شيخا صاحب المذهب في عصره اي على قوله هي المشاركة في اخص صفات النفس يعني يجوز ان يكون
المراد بهذا ولا بد للتفسير من دليل يعني انهم لما ذهبوا الى ان الذوات كلها متماثلة لا امتياز بعضها
عن بعض الا بالاحوال التي من جملتها الصفة النفسية هي عند الجبائي اخص وصف النفس وهي
التي بها يقع المماثلة والتي هي عند اكثر المعتزلة هي الصفة اللازمة واي كان ما ذهبوا اليه باطلا
في الحقيقة كما بين في موضعه وضعوا من انفسهم ما قلنا من ان هذا انسب من غيرها لان المفهوم من
الاداة ان الاشتراك مطلقا لا بحسب الذات على ما اشتهر بين القوم ان المماثلة اتحاد في الماهية ولا بحسب
الصفات كما هو المراد بالمماثلة عند الشيخ الاشعري بانه يجوز ان يكون المراد بالمماثلة المتعلقة بالمشاركة
في اخص صفات النفس دون المشاركة في الحقيقة فالوا ان القول بالاتحاد في الذوات والتماثل فيها
مع القول باختلاف اللوازم خارج عن قانون العقل انما يرد على القول بالحال لا على رد لزوم التسلسل
على تقدير ثبوت الحال وهو ظاهر واما مسئلة الحال في حد نفسها ودلائلها فمشكل جدا ولا كلام في سخافة
لان القائلين بها الفضلاء المحققون وما قالوا ابو عمرو عن القبول ولنا كما الى زاوية الخمول قوله
مشترك بين الموجودات اي فان قلت الوجود المشترك هو الوجود المطلق والمراد بالوجود المجرد
انما هو الموجود به بالوجود الخاص هو المجرد فلو اكتفى بالتقييد يحصل نفي المنافاة من غير تعرض
للاشتراك الوجود لكان اولى قلت الوجود الخاص اما عين الذات او عارض لها فان كان عين الذات
لم يتصور فيه التجرد كالذات وان كان عارضا لها فان اريد به الوجود المقيد بكونه وجود الواجب

لم يحصل التميز ايضا لان القيد والمقيد لا تميز في شيء منهما فكيف يحصل بالتقييد التميز وان ادعي ان للواجب
فردا من الوجود المطلق متميزا عن سائر الوجودات لذاته يعرض له تميزه عما سواه من الذوات المتماثلة
فهو ممنوع اذ لم يقم عليه دليل بعد ولا قال به احد بل الظاهر ان وجود الواجب اما عينه او عارض له يعني انه
تعالى حقيقة اذا انتزع العقل الفرضي مع قطع النظر عما سواه وجد هناك ماهية وكونا في الخارج صفة لها
بحيث لا ينفك عن ماهيته ابدا وما صرحت الاقتصار على نفي المنافاة فلتتعلق ما ينبغي فان التقييد
انما يظهر ويحتاج اليه على تقدير عموم الوجود واما اذا ثبت انه خاص فلا وجه للتقييد وما يقال
جوابا عن اصل السؤال من ان المراد بيان الامر الذي يمتاز به تعالى عن غيره ويكون معقولا للناس يمتاز
به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه لا يخلو عن نوع تكلف لان المراد انما هو بيان
ما هو مميز له تعالى في نفس الامر سواء يعلم بخصوصه او لا ودعوى وجوب معقوليته لنا بخصوصه
غير مسموعة عند العقول قوله ضرورة الاثنينية اي لا يتصف بها الضروري بتلك المخالفة او الفروق كحقيق
الاثنينية انه يتحقق المخالفة بد بهذه قوله وهو شأن الوجوب الذاتي كما تقدم انه بحث لان التركيب
ان لزم فانما يلزم بحسب الذهن يعني ان الذهن يفصل تلك الهوية البسيطة في الخارج الى ماهية وتشخص
كما صرح الحكماء في مباحث التعيين وهو لا ينافي الوجوب الذاتي وكيف لا فان المتكلمين ذهبوا الى
ان له ماهية كلية وتشخصا يتعين غاية ان ماهيته نفيف تشخصه منحصر نوعه في شخصه فيلزم التركيب
في هويته تعالى بهذا المعنى ليس مما يتحاشى عنه المتكلمون بل المشهور عند هو التماثل فالظاهر ان يقال
على وفق ما في المحصل ان المخالفة لغيره لو كانت لصفة لحصل التساوي في الذوات ولو كان كذلك لكان ن
اختصاص ذاته بما به خالفت غيرها ان لم يكن لامر كان الحاصل غنيا عن السبب وهو محال وان كان لامر فيلزم
التسلسل فتعين ان يكون امتيازه تعالى عن سائر الذوات لذاته تعالى سواء كان له ماهية وتشخص غيرها
او لا على اختلاف المذهبين قوله او ما تقوم بنفسه هذا اخص من المعنى الاول لان بعض الصفات
ايضا قوله وما قولنا الى عكس ذلك اه يعني انا نقول تخالف الذوات مع اشتراكها في الذاتية اللازمة
لها وهو ممكن قوله اعم اشتباه العارض بالمعروض قيد الانتساب اليه يقول اعني اشتباه مفهوم الموجود ع

نفيها

لا صدق عليه اقول هذا الاشتباه اى عدم الفرق بين مفهوم الموضوع وذاته منشأ غلط لا
اذ قد لا يلزمه غلط كما اذا كان عنوان الموضوع نفس حقيقة الذات ولما لم يعرف القائل من
منشاء الغلط والغلط انفس انتبه الامر عليه قوله منها قولهم الوجود مشترك الى قال فيكل عند
هذا الدليل برهانا على اشتراك الوجود في مباحث الوجود وعدّ هنا من المغالطات لانه قلنا
المطلب ان كان هو مجرد اثبات امر مشترك بين الموجودات ممتاز به عن المعدومات سواء كان ذاتيا
لافرادها او عارضا لها فيكون برهانا بالقياس الى هذا المطلب لا لانه نفيها والمطلب الذي عدّ هذا
الدليل بالنسبة اليه مغالطة انما هو اشتراك حقيقة الوجود فلا اى لانه قوله من ان الزايد مفهومه الى
يعنى لا نم ان حقيقته منفعل بل المنفعل مفهومه فقط فان جعل المفهوم وجها لعلم الحقيقة يكون الحقيقة
معلومة بالوجه فلنا لا نم ان الماهية ليست بمعلومة اصلا قوله على تقدير صحة الى يعنى لا نم اولا ان الوحدة
اذا لم يكن عدمية لزم التسلسل لجواز بعض فردها وجوديا والاخر عدميا مع كونها تمام حقيقة افرادها
لا منافاة التحقق والعدمى مالا تحقق له في ضمن فرد اصلا والوجودى ما ولو في ضمن فرد له تحقق
لعروض المقابلة منهما قوله بعض وجودي اى يجوز ان يكون كذا والجواز يكفى في المقصود قوله
وفي متن العبارة نوع قصور لان المراد بالغير في قوله ممتاز عن غيره ان كان جميع ما سواه
مطلقا كما هو الظاهر فلا نم ذلك الامتياز لان جميع الجواهر كذلك على ان عدم عروض الوجود
المطلق لغيره ايضا غير مسلم لان عروض الوجودات الخاصة لغيره كاف في عروض المطلق اتفاقا فان عروض
الخاص بدون مطلقه مما يأباه صريح العقل وان كان مقيدا بكونه من الموجودات فلان ما ليس
بوجود ممتاز عنه الوجود بالذات بديهة فيجب ضعفه يرد عليه السؤال الكى قوله ذاته وجود السائر
هذا اقرب من الاول اى الحق وان كان هو اقرب منه الا ان يكون مرادا من قول الملحد ولهذا
قدم على الكى قوله امرا في العالم جميع الممكنات هذا قريب مما قال به الصوفية الا ان عندهم لا مخالطة
حقيقة لعدم الكثرة بل هى السموات المختلفة والتجليات المتعددة بحسب الاعتبار اذ لا دمار في
الوجود الا هو عندهم وهذا وان كان مما عسر تعقله جدا الا انه ليس مما ينفيه العقل كخلاف

الى المطلوب الحقيقى فانها مما لا يحتوى عليها قول ويمكن ان يبطل هذا المعنى بطريق برهانى ايضا بان الامر
المشترك لا يوجد في الخارج حقيقة بل انما يوجد بتا وبدوا الواجب الصانع لا بد وان يكون موجودا حقيقة
قوله ولم يتحقق عندى هذا النقل الى نقل الامام الرازى قال الفاضل الطوسى في نقد المحصل واما
ابو على بن سينا فانه قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا وقوعه لماهية وماهيات الممكنات
موصوفات للوجود وهى مخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذن لا يكون بين ماهية الله تعالى وسائر
الماهيات مشاركة بوجه البتة انما يكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات لكنه
يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الوجودات ليس يقع بما يشتمل الا ولا الغير بل هو امر
عقلى محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود قوله المرصد
في تنزيهه وهى الصفات السلبية وانما قدمها على الصفات الثبوتية لانها ادخل في تصور ذاته تعالى ولهذا
قدم معرفة سلب الصفات واهتم بالبيان لان كثيرا من الناس قد كفروا باثبات ما يجب سلبه عن الله
تعالى علوا كبيرا فبعث الله الانبياء ليعلموها وهى اعظم حكم البعثة قوله ليس في جهة ولا مكان لما كان بينهما
ملازمة اوردهما في مقصد واحد والمكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى
او للفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم والجهة منتهى الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم او الجسمانى
فلا يتصور شيء منهما في حق الواجب اعلم ان المتكلمين ذكروا حججا كثيرة على هذا المطلب الا ان اكثرها
لا يتم والذى يعتمد عليه ان يحال على ادلة حدوث الجسم بعد بيان ان كون الشيء في مكان او في جهة يستلزم ان
يكون جسما او جسمانيا في نقد المحصل لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان فيكون مستلزم حدوثه لما
مر سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام او مخالفا قوله وجوز عليه الحركة في المطالب العالية ان المجسمة اختلفوا
في انه هل يصح عليه الذهاب والمجيء والحركة والسكون فاباه بعض الكرامية واثبته قوم منهم وجمهور
الحنابلة يثبتونه قوله فقد بعد عنه عاقبة مشابهة قال الامام في تحصيل الحق عابد بان كه هيچ
ميان او ميان عرش بعد مشابه نيست وبعضيان گويند بعد نامتناهى نيست وانا نزد در فروع دين
قولها سخت عجيب ومدار كار ايشان بر رزق وتزوير زيرا كه معلوم نيست وبعد مذهب بعضيان عن

المجموع غير متناه، اذ يلزمهم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اللهم الا ان يكون هذا قولا بنفي كونه معنى
كما اشار اليه الامام في كلمته للبراهين والاربعين قوله راجعا الى اللفظ دون المعنى لانهم ان قبلوا اثبات
الجهة لا كجهة الاجسام بكيفيتها كان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام بكيفيتها فكيف يرجع النزاع
الى اللفظ فقط قلنا المنفي في الحقيقة انما هو نسبته تعالى الى الجهة كنسبة الجسم اليها والدليل لا يدل الا عليه واما
نسبته تعالى اليها بوجه آخر فلا نزاع للنافي فيه بل لا معنى له محصلا فاذا بلا نزاع هنا سوى المنفي الذي اختلف
فيه قوله لزم قدم المكان او الجهة قد ظهر انه مشهور لان المستدلين بهذا الوجه هم المتكلمون والمكان
عندهم فراغ موهوم غير موجود فلا يتم هذا الوجه بل الوجه الثاني ايضا لان القدم والوجوب من
صفات الموجود لا يتصف بشيء منهما معدوم البتة وايضا اذا كان المكان معدوما لا يتصف بوصف
المتمكن على حقيقته وهو ظاهر وبهذا القدم بالازلية غير مفيد فان المبرهن هو نفي القدم عما سوى الله
لا الازلية كيف والاعدام الازلية مما لا ينكر وادعاء ان الخلاء لا بد وان يكون محاطا بجسمين غير
مسموع لان مكان الفلك الاعظم خلاء عندهم مع انه غير محاط بالجسمين هذا ثم اقول لعل المستدل
بالادلة المبتنية على وجود المكان من المتكلمين من لم يقل بالخلاء لان بعضهم ابطلوا كون المكان
خلاء بالادلة المذكورة في بحث المكان الدالة على كونه موجودا قال الامام في المطالب العالية انه
لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان محتاجا في وجوده الى ذلك الحيز والجهة وهذا يتوقف على بيان ان الحيز
والجهة موجود من الموجودات والدليل عليه من وجوه ثم ذكر ادلة وجود المكان وذكر في
الاربعين ان الله تعالى لو كان في مكان وجهة فذلك المكان اما ان يكون موجودا او معدوما ثم
ذكر وان كان معدوما فوجود الباري في النفي الصرف والعدم المحض محال وهذا يدل على ان طرفية المكان
للشيء يتوقف على وجوده والشيء لا يكون في المكان الموجود قوله ووجوب المكان له قيل لا يخفى
ان غناه عن المتمكن من حيث انه متمكن لا ينافي استغناءه عن جميع انحاء الاحتياج اللازم للواجب
قلنا لما كان الشيء مستغنيا عن الواجب حيث لا يتوقف عدم الواجب فيه كان واجبا اذا كان
موجودا لا اتفاق استغنائه عن الواجب لا يوجب استغناء عن كل واجب لم لا يجوز ان يكون مستغنيا عن

واجب محتاجا الى واجب آخر لانا نقول ان الواجب لا يكون متعددا بدليل التوحيد قوله الثالث لو كان
في مكان فاما في بعض الخ قلنا هذا الوجه ايضا مبني على ان يكون المكان موجودا اذ اذا لم يكن
موجودا بل كان موهوما محضا لا امتياز له اصلا الا عند الوهم حيث لا وهم لا امتياز له في نفس الامر
قطعا ام يتصور فيه البعضية ولا الكلية فلا يصح الترديد بانه في بعضها او كلها بل المعتمد ان يقال ان
الكائن في الجهة قابل للقسمة والاشكال المتناهي الابعاد وغير منفك عن الاكوان وكل ذلك يأباه الوجوب
الذاتي قوله او يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا ينفك عنه الى الغير قال صاحب النقد والاختصاص بمكان
هو فيه ان كان باختيار لا يقتضي امرا زائدا يختص به كما قالوا في اختصاص احد المتساويين من غير
مرجح قلنا متعلق الارادة لا بد وان يكون حادثا عندهم ولو جوزنا لبعض ان يكون للارادة تعلق
قديم فيكون الواجب فاعلا بالاختيار في الازل فلا يكون متحيزا فيما لا يزال اما لان الشيء اذا كان في حد ذاته
بحيث يجوز ان يوجد لا في مكان ولا في زمان لا يحتاج الى مكان ابدا فلا يوجد فيه قطعا واما ان
ذاته تعالى لا يقبل ان يحدث فيها صفة بعد ان لا يكون فيها فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبل كل مكان مكان
لا الى نهاية فلا يخلو عن مكان اصلا اجيب بانه يلزم ح ان يكون له تعالى اكوان غير متناهية مترتبة وانه يبطل
او يبطل ببعض براهين الوجود الواجب كالبرهان المخترع والتاسع مثلا على انه يلزم ان يكون الرب
محلا للحوادث وهو ممتنع قوله او تداخل المتحيزين مطلقا قد عرفت لانا لا نم ان كل متحيزين كذلك مطلقا
خصوصا على القول بان المكان فراغ موهوم لان هذه الكلية انما او صحتها اذا كان المتحيزان
موجودين بالذات بمعنى ان ذات كل واحد منهما مع قطع النظر عما سواه يقتضي ان يكون في مكان ويتحيز
في حيز واما اذا لم يكن كذلك فلا كالهيولى والجسم التعليمي مثلا فلم لا يجوز ان يكون لبعض الذوات
تحيز وتمكن في مكان من هذا القبيل وان لم يكن عرضا ولا من قبيل الهيولى حتى لا يكون بينه وبين شيء
آخر علاقة الحلول حتى لا يحتاج الى غيره فيكون مخالفا للكون واجيب بان اللازم للتحيز يقينا ان يكون
للمتحيز حظ من الامتداد والامتداد لا يمنع التداخل مطلقا سواء كان عرضيا او جوهريا كالبعد
المفطور المجرد الذي اثبته افلاطون فيما خلاه ان تلك الكلية ليست بضرورية فلا بد لها من دليل والاولى

المذكور لا ابطال اثبات البعدين في مباحث المكان لا ابتنائه لانها فرع تماثل البعدين ولا يقول به
به احد كما ذكره المحشي هناك وايضا يمكن ان يمنع وجود البعد الجسمي في الجسم الطبيعي بالجسم التعليمي على
تقدير وجود البعد المجرد كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكره قوله الا ان كون الواجب مكانا والمكان اذا لم يكن
عرضا كان جوهرا بالضرورة قوله وهو احقر الاشياء اقتنع بهذا ولم يقل هو جزء لا يتجزى لظهور انه
كان بطلانه بناء على البراهين القاطعة والمطالب الكاذبة لكونه مخالفا لمذهب المتكلمين قوله وكل جسم مركب
فان الانقسام انما يستلزم التركيب اذا كان بالفعل واما قابلية الانقسام بمعنى امكان فرض شيء دون
شيء فلا يستلزمه ولهذا ثبت البسائط في الافلاك مع قابليتها للانقسام وامتدادها الا ان هذا
مبني على ما ذهبوا من ان الجوهر الفرد مركب منه قوله لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع اما من الاجزاء
بخصوصها فانما يصح او كانت الاجزاء مبنية على الحقايق وهو اظهر بطلانا واشد قبحا تعالى عن امثال ذلك
علوا كبيرا قوله قادرون احياء واحياء وانما يلزم لو وقع العلم والقدرة على الحيوة فلا يلزم تقديرها في نظم
الكلام الا ان الشارح صرح بما لزم فما وضع قوله بل هو على تمايز المجردات بالذات لعدم الجوهر الفرد
ايضا وهو الموافق لظاهر كلامه اولا واخرا وهو ان التماثل لعله على تقدير ثبوت التماثل هل يتم الدليل على
نفي المكان ام لا فعلى هذا لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجة
كما سيصرح به الشارح في آخر بحث العلم وطرح تعول فرقا بين قدم ذات الله تعالى وقدم الصفات فان
الاول معنى ذات الموصوف وماهيته والكاليب باقتضاء ذات الموصوف اعني ذات العالم وماهيته
بل المعنى لعدمه انما هو ذات الواجب العالم فلا يلزم من قدم علمه قدم علمنا وان كانت العلوم متماثلة
بخلاف ما اذا كان الله متحيزا تعالى عن ذلك وكانت المتحيزات متماثلة فانه يلزم حينئذ اما قدم جميع المتحيزات او
حدوث جميعها وهو ظاهر قوله لا يختص بمقدار معين او شكل مخصوص لان كون الشيء متحيزا لا يستلزم ان يكون
له وضع معين ومقدار مخصوص لا يوجد الا مع ذلك المقدار وعلى هذا الوضع كيف لا وان الجسم الطبيعي
متحيز بالذات ولا يختص بمقدار معين ووضع مخصوص بل يتوارد عليه مقادير مختلفة واوضاع متغايرة
ويدل عليه ما دل على وجود الجسم الطبيعي واظهر منه الهيولى بعينها ومن ادعى ان التحيز ولو بالغير يستلزم

الاختصاص بمقدار معين ووضع مخصوص لا يسمع منه تلك الدعوى بلا اثبات بعد واني له ذلك قوله والا لم يكن
علما بتلك الماهية فيه بحث لان العلم بالماهية وان سلم انه تلك الماهية المعلومة به بالذات الا انه لا يلزم
انه اذا عرض له حال كونه في الذهن مقدار معين ووضع مخصوص لم يكن علما بالماهية متحدا بها الا ان المتحد
بالماهية ذات العلم المعروض لا العارض والمعروض جميعا وهذا كما قيل ان ما حصل في الذهن الجزئي وان
كان جزئيا متصفا بالشخص في الذهن لكنه بحسب ذاته كلي مشترك بين الكثيرين قوله والجواب منع الحصر هذا
على تقدير ان المراد من الانفصال الانفصال الحسي اعني كون الشيء بحيث يكون بينهما مسافة اما اذا اريد
بالانفصال سلب الاتصال فحينئذ كونه منفصلا ومنع قوله فكذلك واما جعل الترديد ثنائيا في الكتاب
وثلاثيا في الشرح فللتفنن في ايراد الدليل اجمالا في الاول وتفصيلا في الثاني كما هو المناسب قوله
فيهما الخط لان المراد بالخروج ليس مجرد سلب الدخول لينافي اوانما ليس جهة اصلا وان اراد الخصم هذا المعنى
فنحن نختار اياما في الجواب قوله والجواب منع التعيين والا لم يكن التقسيم حاصرا قوله وقد تقال في
تعريف المكان صاحب الوجهين راجعا الى كون القيام بمعنى الوجه لجعلهما وجها واحدا ولو جعلهما
وجهين كما فعله غيره لكان له وجه والمراد بالاجماع اجماع المجسمة مع اهل السنة قال الامام في المطالب
العالية بعد تفسير الانصاف بالتبعية في التحيز ان المعتزلة قالوا الكل يمتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز
فيمتنع كونه موصوفا بالصفات والمجسمة قالوا الكل ثبت كونه موصوفا بالصفات وجب الجزم بكونه تعالى
حاصلا في الحيز قوله ومن لم يجزم للعالم به له هذا مثال للحديث الموهم بالتجسيم فيكون قوله فعز رفاجعه
وان كان له زيادة مدخل في المطلوب وهو ايهام التجسم وقوله فقالوا الا العتري تشعران شوبرخولهم المثال
في نظم الكلام نوع مساهلة قوله والعقدية بمعنى الاصطفاء اي هو تشوش في نظم الكلام قوله والدنو
هو قرب الرسول اليه بالطاعة هذا اذا كان ضمير دنى لله تعالى والمذكور في الكشاف انه يرجع الى جبرئيل
ومعنى فكان قاب قوسين على الحذف اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب قوسين فحذف هذه
المضافات كما قال ابو علي في قوله وقد جعلتني من حزيمة اصبعا اي ذا مقدار مسافة اصبع قوله
فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية لا يفهم من ذكر ان الاشارة الى السماء يدل على انها ليست

وشبهه فان حمل المنفصل على الاتفاقية يعني ان علمه عزم بالالهام اتفق وقت الاشارة بعيد جدا وفي
بيان الدلالة لحكمت لان الله اسم خاص لذاته تعالى لا يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما قرروا
به فمن اين يعلم انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السموات وليست على معتقد من كونه تعالى في
السماء على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة الجواب للسوال بناء على القصد الى خلاف ما فهم من الجارية بعيد
جدا ويمكن ان يجاب بان الله تعالى وان كان اسما خاصا لكنه يجوز ان يراد منه المعبود بالحق ولو بالمجاز
كما ان الجواد بالحاتم والشجاع برستم وجواز الارادة في الجملة يكفينا في توجيه امر قاد اليه ضرورة
العقل فكان السوال عن المعبود بالحق وكان المسؤل قد ظن في حقها انها وثنية من عبدة الاصنام
ولما اريد ان انظر هل صادق ان يشك بان علم وفهم ما ظنينا لها وتنزلا على عهد اشارتها الى السماء
انها ليست كما ظن وحمل الاشارة على معتقد اهل الاسلام لان الشبهة انها وثنية ام مؤمن واما حديث عدم
مطابقة الجواب فامر سهل اذ لا بعد فيها يستبعد لان التوجه نحو السماء عند التوجه الى الله تعالى كان شايعا
بين المؤمنين في الزمان القديم ايضا وهم لم يقولوا بالجسمية والتحيز اصلا قوله فعلى هذا لا نزاع معهم الا في
التسمية فيكون النزاع الجدل ليس الا لاطلاقهم عليه تعالى ما يمتنع عليه معناه المستفاد من طريق اللغة والعرف على معنى
لا يابا عن شيء منهما ولا شك ان هذا الجزء ما جلسه قوله والمعتقد في بطلانه لو اعلم ان الاولى ان
يثبت بطلان الجسمية بالوجوه الدالة عليه اولا ثم يجاب عدم التحيز عليه كما هو راي الاشاعرة لا العكس لان ادلة
عدم التحيز لا تتوقف على بطلان الجسمية ضعيفة جدا كيف وانها مبنية على وجود المكان وهو عند [المتكلمين]
امر موهوم على ما اشتهر منهم وان قال بعضهم بوجوديته فلا يكون ذلك الا دليلا على مذهبهم مطلقا
صحيح ومن ادلته انه ليس بجسم انه قد تبين في باب العلة ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب
الوجود لو كان لا يكون الا فاضة للوجود متناهية فلا يكون واجب الوجود جسما ومنها انه تبين في مباحث
النفس والعقل وجود جوهر غير جسماني وتبين ان علة المجرد يجب ان يكون مجردا والباري تعالى مبداء الباري
يجب ان لا يكون جسما قال الامام في الملخص فانه ليس بجسم الوجوه المذكورة في انه لا شيء من الجسم بواجب
لذاته دالة على عكسها وهنا ايضا ان الذي دل على افتقار العالم الى الصانع هو بعينه دل على ان الصانع

ليس بجسم قوله ويلزم الترجيح بلا مرجح لا نسلم ذلك لجواز ان يستند الترجيح الى الارادة واجيب بان الاستدلال
مبني على تماثل الاجسام فلا يجوز كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام ح الى اختصاصه تعالى بتلك
الارادة على ان بعض الصفات مما له مدخل في تعين المقدم على اتصافه تعالى بالارادة واقول فيه بحث
اذ فيه غفلة عن حقيقة صفة الارادة لانها صفة من شانها ان يرجح احد المتساويين تارة والاخر اخرى
من غير مرجح فيجوز ان يرجح ارادته احد الضدين ومقدارا مخصوصا وشكلا معينا وارادة اخرى يرجح
الضد الاخر ومقدارا مخصوصا اخر وشكلا معينا غير الشكل الاول وان كانا متماثلين اما العلاوة
المبنية على مدخلية بعض الصفات في نفس الباري ففيه مسلم بل المدخل لذات الجسم لا الصفات ومن ادعى
ان بعض الصفات الجسمية لها مدخل في نفسه فعليه البرهان ولكن في معرض المنع فالجواب عن اصل الدليل
ان ما وجد بالارادة يجب ان يكون حادثا وصفاته تعالى لا بد وان يكون قديمة اما لان ذاته تعالى تستلزمه
ايا ما غير منفكة عنها او لانه يمتنع ان يكون محلا للحوادث قوله لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وما قيل
في الحاشية السابقة يرد هنا ايضا مع ما اجيب وما فيه قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته وذلك
لان المتبادر من الفاظ التعريف الذي يجب ان يحمل المراد عليه هو ان يكون الماهية بحيث لو وجد النظر الى
نفسها ولم يعتبر معها غيرها لم يكن الوجود معتبرا فيه بل هو امر يتصور معها تارة ولا يتصور اخرى واذا
كان الوجود عينها لم يتصور هنا ذلك المعنى لا بحسب الوجود الخاص وهو ظاهر ولا باعتبار مطلقه اما لانه
غير زايد او لانه لا معنى لقولنا هذا البياض يعرض البياض اذا كان بياضا فتدبر وما قيل ان بعض
معاني الجوهر متصور في حقه تعالى كموجود غني عن المحل كما صرح به الامام في كتابه الملخص والمباحث
المشرقية فلا بد ان تحقق نفي الجوهرية عند الحكماء ببعض معانيه فالظاهر ان المص لم يلتفت الى هذا
المعنى لعدم شهرته بينهم واكتفى بالمشهور وهو ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فاطلق السلب
قوله وان كان مذهب الجسمية اه يعني ان القول بالجسمية حقيقة كما هو مذهب المجسمة يؤدي الى
القول بالكون في الزمان كما يؤدي الى القول بالجهة والمكان ولا ينافي ذلك تصريح بعض المجسمة بالمكان
والجهة على ان المذكور سابقا لم يدل على ذلك التصريح ايضا فلا يرد ما قيل لو قال بدل على انهم

لا يدعون بالجهة والمكان وقد سبق تقريرهم بها فلا يحتاج الى ان يقال كان مراده ان هذا الحكم محقق ثابت
باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بها ام لا ويجوز ان يكون المراد الجهلات كلها قوله ولا تصور
فيما لا تعلق له بالمكان قوله والجهة زايد ولا فايدة لها هنا اصلا لان المجردات الحادثة لا تعلق
لها بالجهة مع انها زمانية ولهذا لم يتعرض الشارح رح في توضيحه قوله فلا يتصور وجوده الا فيه ضمير وجوده
راجع الى احد النفر فلا بد من احد التوجيهين اما ان يراد بالوجود الحصول الاعم منه ومن كونه
الشي الفرد في نفس الامر او يراد بالنفر المفرد ولما كان تعلق المتغير بالزمان وانطباقه عليه باعتبار
هذا التغير عبر عنه به قوله نعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني وقوله قسم
سادس فعلى ظاهره يناقض ما يفهم من كلام الشارح رح في مباحث الزمان من ان الباء اذا غيبت الى
المتغير بالعدم الزماني اطلع المقدم الى الزمان وذكر ان المقدم الزماني هذا الاسم تقدم لا
يجامع القبل البعد ويكفي فيه مقارنته المقدم لزمان لا تقارنه المتاخر الكلم الا ان يقال ما ذكره
الشارح رح هنا متابعة للقوم وليس مختاره واجاب عنه البعض بعد اعتراضه على ما في الشرح بانه مخالف
لما في حاشية التجريد في تساوي تعريفي الحادث من قوله اذ كل مسبوق بالعدم مسبوق بالغير قطعا لان العدم
موجود وهو سابق عليه فكذا السبق بانه لا فرق في محل كلام المواقف على ما يخالف المختار لا يمكن
ان يحمل التقدم الزماني في قوله نعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني
او الذاتي تقدم البارى عليه تقدما زمانيا على ما هو اخص من التقدم الزماني الذي يقول به الحكيم
فيكون حاصل كلامه ان تقدمه ليس تقدما يكون بشرط وقوع المقدم في الزمان المتقدم ثم قال
ويرد على توجيه الفاضل لكلام المواقف ان يقال التقييد بالتقدم بقوله لكونه موجدا اياه ليس كما
ينبغي ثم قال وايضا الاوجه القول بانه قسم سادس عندهم لان التقدم لكون المتقدم موجدا تقدم ذاتي
ولا ينكره احد هذا وبذلك تعرف ان قوله سواء الخ معناه انه قد ظهر مما ذكر ان تقدم البارى تعالى
على العالم الحاصل من كونه تعالى موجدا اياه اما بالايجاب او بالاختيار الموجب لسبق العدم ليس زمانيا
لا على رأي الحكيم وهو ظاهر ولا على رأي المتكلم والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان لان التقدم الزماني

عندهم ان يكون زمان المتقدم متقدما على زمان المتاخر ومن لا حظ له من الزمان لا تقدم له باعتبار
بل ذلك التقدم المسمى بالزماني قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها فعلى هذا التوجيه لا يرد
على كلام الفاضل شي وهو ليس ببعيد عن محل الكلام عليه ويجوز ان يقال ايضا معنى الكلام انا سواء قلنا
بالحدوث الزماني او الذاتي لا يكون تقدمه عز اسمه على العالم عندنا تقدما زمانيا ويدل عليه
قوله انا سواء قلنا لان المتكلم من زمرة المتكلم هذا ما تيسر لي فعليك الاختيار ثم الاختيار قوله
ولا تحسب صفاته وهذا التقييد مما لا بد منه ذكره اذ لا يكفي في نسبة العذر مجرد كونه تعالى غير زماني بل لا بد
ان يكون صفاته كذلك ولو لم يكن كذلك لزم الفاضل تتمة الكلام المص قوله انا اذا قلنا كان الله تعالى
قبل خلاصه هذا السر قد يبحث بها فيما سبق فالذي لم يبحث هو الثاني والثالث ان اريد انه قد ظهر هذا
السر مما سبق بعينه فليس كذلك وان اريد انه سقط عليه مما ذكر بنوعين ما فقد سيأتيه قوله فيلزم محالان
معا المحال الاول المذكور قبيل قوله وايضا لو انقسم لان الاحتياج الى المحل انما هو في الوجود و
قدم المحل قوله لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه مع كونه تعالى ما اولا فان قوله لزم انقسامه
لجواز ان يكون الحلول حلولا سريانيا فان قيل المراد بانقسام المحل هو انقسام محله من حيث محل فيلزم
انقسام الحال ايضا قلنا تمنع فيرد المنع على قوله والا كان الواجب اصغر الاشياء وهو ظاهر واما ثانيا
فان التركيب انما يلزم اذا كان المحل المنقسم منقسما بالفعل وهو غير مسلم ودعوى ثبت الجوهر الفرد لا ايجاد
يبقى واما اذا كان منقسما فرضا فلا يلزم التركيب بالجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي وبهذا يعلم ان
قوله فلو حل في جسم فذاته قابل للقسمة غير تام لابتنائه على وجود الجوهر الفرد ودعاته لها وايضا قوله
كان اصغر الاشياء خطاء في المط بعينه وهذا كلام اخلاء ارباب المكاشفات لكن المحل لا يسعه فلذا
تركناه قوله بل ادراجها ما كان اسفل الجسم فيلزم ما لا اسفل الجوهر وكان متبعا عليه ما يليها الاجسام
ولم يقل بل الجواهر المجردة قوله الاول النصارى اي بعضهم لان منهم من بعضهم احد القسمين الاخرين
قال الامام في تمهيد الحجج في شرح احوال النصارى وبيان فرقهم الكثيرة ولهم خمسة بنجم ارمنوسيان
ابد ايشان كويند خداى تعالى عيسى را پسر خود خواند بر سبيل تشريف چنانكه ابراهيم را خليل خود

حد انه بر بسيط تنزه قوله وضبط مذهبهم اي مذهب النصارى فانه لا مذهب بعضهم فلا بد ان القسمين
الاخرين لا يخالف عدم الاتحاد والحلول قوله ومن ثمانية احتمالات كان وكلت ههنا احتمالان آخران
وهما اتحاد صفته تعالى ببدن عيسى عم والاتحاد بروحه عم فلم لم يذكرهما قلت المراد بيان احتمال ما يفهم من
قول النصارى لا مجرد الاحتمال العقلي المتصور واتحاد صفته ببدن عيسى او بروحه لا يفهم من كلامهم فلا
واما احتمال تكونه ببدن عيسى او نفسه من ذاته تعالى او صفته فرجعه قوله كلها باطلة الا الاخير وهو غير
مخالف لما قال اهل الحق غير انه لم يرد في الشرع اطلاق الاب عليه تعالى ولا الابن عليه عم قوله راي
الاقتصار قوله ولم يحل الحواله لانتشار النسخ في الاطراف قبل تمام الكتاب قوله فانه كثيرا ما يتصور لفظ
الكلام في الاتحاد والحلول والمذكور ههنا ليس شيئا منهما واجيب بان المقصود التنظير لا التمثيل
وقال الرازي في نهاية العقول والمقصود من هذا النقل بيان مخالفة قول الامام والآمدي قوله
فمانه الحق ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به اسمع لحد دليل نعم انما المطلوب قسمان احدهما ما يكون المطلوب
امرا يمتنع اتصاف الباري تعالى به والثاني ما ليس كذلك الاول يمتنع تجدده اصلا ولا يتصور فيه ذلك قطعا
والثاني ما ليس كذلك بل يجوز فيه التجدد ولا يلزم من ذلك جواز التجدد في كل ما هو من ذلك الجنس فتوجه
عليه ان الامر ليس كذلك لان رفع الايجاب المطلقة العامة لا يمكن تجدده مع ان الاتصاف بما سلب غير
مستحيل في اكثر المواد كايجاد حادث معين مثلا فان عدم ايجاده في زمان اصلا لا يتصور تجدده قطعا
مال في ايجاد الايجاد وان كان سلب امر لا يستحيل بعد بدء اتصاف الرب تعالى كالنسب والاضافات فغير
ممتنع تصف الرب تعالى به حيث انه رب اي ان ذلك الاتصاف لا ينافي الربوبية والالوهية فان كان
ما يمكن اتصافه تعالى به يجوز ان يتصف الرب تعالى به ايضا كالمثال المذكور والا فلا قوله بل كل حادث
يحتاج اليه في الايجاد هذا قول اكثر الكرامية ومنهم من زاد على ذلك حادثين اخرين وهما السمع والبصر
واجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود اليه منها
حكم حتى لا يقال انه قائل بقوله ولا مريد بارادته بل قائل بالقائلية ومريد بالمريدية ولم يجوزوا عليه
اطلاق اسم متجدد بل قالوا اسماؤه كلها ازلية حتى الرزاق والخالق وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق

[illegible]

كذا ذكره الآمدي في الابكار قوله مستند الى القدرة القديمة مقصود الفاضل مجرد نقل مذهبهم
والا فكان باطلا فانه اذا جاز اسناد ايجاد الحادث الى القدرة القديمة في مادة فليجز في جميع
المواد ولا يحتاج الى صفة الارادة او نقول لكن على خلاف المذهبين قوله ويلزم التسلسل في القابليات
المحصور بين حاصرين قيل ان هذا الوجه لا يدل على لزوم القابلية لان التسلسل المذكور لازم على تقدير
لزوم القابلية للذات ايضا ثم ان القابلية امر اعتباري والتسلسل فيه غير مستحيل الجواب اما عن الاول
فلانا لا نم لزوم التسلسل على تقدير لزوم القابلية للذات لجواز ان تكون قابلية القابلية نفس القابلية
الاولى على ان لا يكون ثمة قابلية اخرى بل يكون الذات لنفسها قابلة لتلك القابلية لا بقابلية اخرى
مخالفة للقابلية الاولى ويؤيده ما قلنا قول المص فيكون طارية على الذات فيكون صفة زائدة فكن
في امور على بصيرة وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون واما عن الثاني فان التسلسل في امور اعتبارية
نفس امرية محال ايضا كما بين في موضعه لجريان برهان التطبيق في نفس الامر ولو سلم عدم جريانه
فالبرهان المخترع يجري فيها كما يجري في الامور الخارجية بلا مرية اصلا فيقطع مادة التسلسل قطعا هذا
ثم ان قول الفاضل الشارح المحصور بين الحاصرين ليس بظاهر فان عدد الذات للقابلية المتسلسلة فيها لا
يوجد وقوعها في طرف السلسلة انما يلزم اذا اخذت قابلية مستندة الى الذات اولا وبالذات وذا لم يسلم
كما في دورات الافلاك على مذهب الحكماء وقابليات الهيولى للصور على مذهبهم ايضا قوله فلان القابلية
نسبة له اي القابلية بالفعل نسبة بين الطرفين وصحتها ازلية الا انه ليس اللازم من جواز قيام الحادث
بذاته يستلزم صحتها ازلا فليس في الكلام شيء غير ان القابلية استعملت في موضعين على معنيين ومثله
كثير في كلام المصنفين قوله كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه اي تحقيق المص لا تحقيق الشارح
لان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية على تحقيقه رح فالجواب على هذا التحقيق ان يقال ان اللازم
ليس بباطل والباطل ليس بلازم فان اللازم صحة وجودات الحادث بحيث صفة الوجود وهو ليس بباطل الباطل
انما هو صحة ذات وجود الحادث متصفا بالحدوث كما يدل عليه كلام القوم وهو ليس بلازم وهو ظاهر عند من
له ادنى تامل واما كلام القوم ودلالته على ما قلنا فان الآمدي قال في ابكار الافكار ويلزم من

ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل وحدوث الحادث في الازل ممتنع للتنافي بين كون الشيء ازليا
وبين كونه حادثا وقال الامام في المحصل وذلك لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة
عن ثبوتها والجمع بينهما محال وكلامه في غير مصنفاته كالمطالب العالية وغيرها يعين ما وقع فيه وكذا ما
في المعارف وغيرها هذا هو النقض التفصيلي واما النقض الاجمالي فبوجوه الاول ما ذكر في الكتاب والثاني
النقض بالمتجدد فان الازلية كما تنافي الحدوث تنافي التجدد ايضا لانه يقتضي الاولية ويقتضي اللااولية
والجواب بهذا جواب لذلك بعينه والثالث هو النقض بوجود الحادث فانه ما لا اول فيما لا بداية له فيلزم
صحة وجود الحادث في الازل وهو محال وجوابه جوابنا بعينه قوله هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان
تلك الكمالات منه كذلك لانه يلزم على هذا التقدير ان يكون الواجب متصفا بالكمال المشترك بين تلك
الامور المتلاحقة المتحفظ في ضمنها وعلى تقدير الاستمرار على كل واحد يلزم الاتصاف بالكمال المتحقق في
ضمن فرد دائما وفضل لحصول الكمال في كل زمان في ضمن فرد على حصوله في ضمن فرد دائما غير مسلم فضلا عن ان
يكون الكمال هو الاول دون الثاني وقد يجاب عن هذا الوجه ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات
بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فلا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه
منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص وفيه نظر اما في الاول فلان كون الصفة صفة كمال للذات
التي لا تعلق له بالزمان ولا تعدد وحدة الشيء لا مدخل للزمان فيه اصلا واما الثاني فلان الافتقار فاما ان
يكون في نفسها صفة كمال اولا لا جائز ان يكون بالاول والا كان الرب تعالى ناقصا قبل اتصافه بها وهو
ممتنع ايضا بالاتفاق ولا جائز ان يكون بالثاني لوجهين الاول اتفاق الائمة واهل الملل قبل الكرامية على امتناع
اتصاف الرب تعالى بغير صفات الكمال ونعوت الجلال الثاني هو ان وجود كل شيء اشرف من عدمه فوجود
الصفة في نفسها اشرف من عدمها واذا كان اتصاف الرب تعالى لا يوجب نقصانا في ذاته ولا صفة من صفاته
على ما وقع به الفرض فاتصافه ايضا بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال واما الثالث وهو النقض بالتجدد فلان
العدميات المتجددة غير مسلم كونها كمالا في انفسها وهو ظاهر لانها معدومة ولا بالنسبة الى الذوات المتصفة
بها وما قيل من ان بعض الصفات العدمية كمال كعدم العالم مثلا فهو بداية الكمال ليس بالحقيقة صفة القدرة

لا الايجاد بالفعل كيف لا فالعالم حادث وقبل حدوثه لا ايجاد بالفعل فيلزم ان يكون الواجب ناقصا
يكمل على تقدير صحة كلام الناقض تعالى الله عن مثل ذلك قوله الا ان هذا التصور ينافيه برهان التطبيق
على راي المتكلمين وكان كل واحد من اللاحق متوقفا على السابق كما اشار اليه ثانيا بقوله واما لانه لو
لم يلزم وكذا ينافيه كل برهان يبطل التسلسل في الامور المتعاقبة واما ما يقال من ان الواجب اذا تقدم
على كل واحد كذلك مرتبا بالزمان كان متقدما على الكل بالزمان فلا يكون غير مسبوق به وبعبارة اخرى
اذا كان كل واحد منها حادثا مسبوقا بالزمان كان الكل ايضا كذلك فليس بتام وانما يتم اذا كان الزمان
السابق به الواجب على كل واحد منها زمانا واحدا او زمانا متناهيا واما اذا كان زمانا غير متناه فلا كما لا يخفى
على ذي تأمل قوله حصول الصفة بعد ان لم تكن يكون المراد بالفرح هو نفس الصفة قوله واما على تسليم
الاضافة فبعد ان تلك الصفة ان كانت ناشئة عن الارادة لزم ما لزم قدم الحادث وان لم تكن ناشئة عنها لزم
فقد الشعور الواجب بما لا يكون منشأ ونية الزائد وذلك هو النقصان ونعلم منه ان الكمال في صفات الكمال
هو الايجاب لا الاختيار على عكس ما في غيرها والتنبيه في ذلك انه اذا لم يكن حصول صفات الكمال بالايجاب
لجاز النقصان في ذاته تعالى نظرا الى ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا الخلاف غير الصفة فان عدم خلقه تعالى
العالم مثلا بعد ما ثبت قدرته على الخلق ليس نقصانا قوله السلامة الاول مشكل اذ لا دليل على صحتها ونفي من صح
هذا على ظاهره ان كل واحد من المقدمات الثلث مشكل اثباتها في حد ذاتها مع قطع النظر عن غيرها و
الامر ليس كذلك فان المقدمة الثانية لا اشكال فيها الا من جهة الاشكال في المقدمة الاخيرة والفرض
صحتها لا يبقى في صحتها اشكال الحكم مال الاول الى الآخر فافهم قوله اذ اعتبر الدليل الثاني قد اشار
الى انها غير تامة اذ عدم الخلو عن الحوادث انما يستلزم الحدوث اذا كان الازل وقتا معينا او كان
حدوث كل واحد من الكل يوجب حدوث الكل وكل واحد منها في حيز المنع بل هو معلوم الانتفاء
وقد ايضا طعن في الدليل هذا بوجهين قوله امع الخصم بوجود ما يلزمه لان اعلم ان الخصم ههنا
د هو المجوس والكرامية واكثر الكرامية لا يقولون بقيام الحادث بذاته تعالى سوى ما يحتاج اليه الايجاد
وزاد بعضهم حادثين آخرين وهما السمع والبصر وهذا الوجه اذا لزم قيام حادث به تعالى بقول

باحد منهم فجوابهم عنه جوابنا عن الجميع واحد الدليل الزاميا شيء منها عليلا وكذا الوجه الثاني
اذا نم دل على قيام كل صفة حادثة بذاته تعالى ولا يرضى به احد منهم اصلا وهو ايضا ان المقدمة القائلة
وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة متعين الاول فيها لطف لانه لا دخل لهذا السلب في التاثير ولو
بحسب الشرطية او يراد انه لا يكون جزءا من ذات المؤثر كما هو الظاهر فان كان المراد الاول توجه المنع بان
العدم قد يكون شرطا في التاثير وموقوفا عليه للايجاد وان كان الثاني منع قوله فتعين الكل الاول
وليس كذلك وهو ايضا انما يتم اذا ثبت ان الصحة امر موجود وما ذكر من تقرر العدم حقيقة العدم وكل
منها في محل المنع واما الوجه الثالث ففيه ما فيهما ايضا ولا يقول احد من الكرامية بحدوث العلم في
ذاته تعالى فعلم منه ان الادلة لانها وان تمت ولو بالتوزيع الآن هو زع توزيعا بعد توزيع بان توزع
الادلة اولا ثم وزع ما وزع ثانيا كالاول والثاني لرفاقهم قوله وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة
يفهم من هذا ان الكراهة صفة قديمة قائمة به تعالى انما حدث تعلقها كما في الارادة وهو غير ظاهر الآن تعالى
معناه والكراهة عند من قال بانها صفة ثبوتية قائمة بذاته تعالى قوله لكن المريدية والكارهية اي
عند الجبائية قال الامام في المطالب العالية واما المعتزلة فقد ذهب ابو علي وابو هاشم الى انه تحدث
في ذاته الصفة المريدية والكارهية وتحدث في ذاته كونه سامعا مبصرا لهذه الاصوات الحادثة ولهذه
الالوان الحادثة ثم ان قول المص هنا مناف لما ذكر سابقا من ان الاحوال لم يجوز تجددها في ذاته
تعالى الا ابو الحسين واجاب عنه بعضهم بان هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا
محذور وانت خبير بان ما نقل من المطالب العالية آنفا يدفع هذا الجواب فان قوله واما المعتزلة
تفصيل لما قاله سابقا بعد ما ذكر هذا قول لم يقل به الا الكرامية وانا اقول قال به اكثر اهل المذاهب
واقر به منهم تعالى في الجواب لما كان المص معتمدا على قول الآمدي اخذ في تحقيق محل النزاع و
نسج كلامه على منوال الامام في تنبيه الخصم وبهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين اي متجددين فوقع
التغير في صفته تعالى الذي قد يكون متعلقا بالاثبات بمنزلة تماثل هو قيام الحادث بذاته تعالى عن ذلك
قال الامام وعلى التقديرين فانه اعترف بوقوع التغير لان الذي ارتفع او انتهى فقد عدم بعد وجوده

انتهى كلامه وما قاله المص في الجواب ان التغير في الاضافات لا يبعد هذا التقدير الآن قول الشارح
فيكونان حادثين لا يظهر له مزيد احتياج في اثبات المطلوب كما يشعر به ما نقل عن الامام وبهذا
نعلم حال ما قيل هذا مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على ان الانتهاء صفة الحاكم
لا الواجب قال الامام في المطالب العالية في هذا المقام انه تعالى قادر على ايجاد الجسم المعين فاذا خلقه
امتنع ان يقال انه قادر عليه لان ايجاد الموجود محال فقادريته بالايجاد وذلك الجسم قد زال وفني
وما لم في الازل بقي نا اذا اوجد ذلك الشيء فقد انقطع ذلك التعلق فهذا اعتراف بان ذلك التعلق
قد زال فالخ بهذا القدر الدليل ولم يتعرض الى غيره فافهم ما قلنا قوله مع عروض المعية والقبلية
المتجددتين لذاته تعالى كما مر قال في اول مباحث النسب هذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده
فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقدم لا يزول فيكون حادثا فان اللازم من
كون القبلية موجودة اما كونها حادثة او زوال القديم والاول هو ما حكم العقل بتجويزه بانه ممتنع والثاني
ليس في هذه المرتبة من الامتناع عند العقل فالاولى ان يقال لو وجدت القبلية مثلا لزم احد هذين الامرين
المحالين بالضرورة او الدليل او يقال لا يوجد القبلية والا لزم زوال القديم وهو محال وقد تم في محله الدليل
الظاهر يقع بها قوله والقبلية والبعدية في المعارف واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات موجودة
كالقبلية والمعية والبعدية وسلموا ان الله تعالى قبل كل حادث ومعه وبعده فيحدث المعية والبعدية
لذاته تعالى قوله وكذا مرادات الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم الخ فيه بحث لان تجدد الاحوال
المذكورة نفسها لا تعلقها مع تعالى بعينها فالمراد بالعلم هنا هو العالمية كما وقع في بعض الكتب
فالاولى في شرح قول المص ان التغير في الاضافات المراد بها هنا ما هو اعم من ان يكون اضافة حقيقية
او حكمها والامور التي لا وجود لها في الخارج ومحل النزاع قيام الصفات الموجودة الحادثة بذاته تعالى
ما حوته في اول المبحث قوله ويجوز في القسم الثاني اي مطلقا اي لا يابى ذاته تعالى عن الاتصاف بها ولا ينافيه
صفة الوجوب واذا كان ممتنعا كان ممتنعا لامر غير ذاته تعالى كعدم قبول نفس الصفة الحدوث كالقبلية
تعالى بالنسبة الى كل حادث مثلا كما مر اليه الاشارة ويجوز ان يراد بالاطلاق عدم تفصيل الحدوث

بالنسبة الى نفس الصفة وتعلقها فلا غبار في كلامه رح قوله فانها كلها تابعة للمزاج فيه بحث لان تبعية
بعض الاعراض للمزاج مما لا يشهد عليه بداهة العقل ولا دليل عليه ايضا فلم يتخلص عن توجه المنع
كيف لا والمتكلمون قاطبة يجوزون اتصاف الجوهر الفرد منفردا بها على ان الالم العقلي ادراك
المنافي وهو لا يستلزم المزاج بل المانع عن اتصافه تعالى به انه لا منافي له تعالى اذ المبدأ لا يكون منافيا
لما له المبدأ كما هو المشهور وايضا يقال يجب في اعتدال المزاج لوجود اللذة لكن لا يلزم من
انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب قال الامام ان المعتمد في انه تعالى لا يوصف بالالوان والطعوم
والروائح هو الاجماع وقال صاحب النقد التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الغزوة و
والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته هذا وفيه ان
اريد بالانفعال مجرد اتصافه بالاعراض فهو اول المسئلة وان اريد معنى اخر فلا غ امتناعه و
اقرب منه ما في المباحث المشرقية انه لا يجوز ان يكون موصوفا باللون والطعم والرائحة لان اللون
عبارة عن بعض الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له تعالى ان امكن ان يحس بالبصر
وجب ان يختص بجهة مخصوصة ووضع مخصوص فيكون ذاته مخصوصا بالجهة وموصوفا بالوضع وذلك محال
وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعقله من اللون باشتراك الاسم
وسنذكر الكلام في نفي الشهوة والنفرة وسائر ما نعرف من الصفات وفيه ايضا ان كون الشيء مبصرا
لا يستلزم كونه ذا وضع كما في رؤية الله تعالى وان كون تلك الهيئة المحسوسة مختصة بالجسم غير مسلم كما مر
واما اختصاصها بذات الوضع فان تم لدل على المطلوب فلا يحتاج الى الترديد الاتي قوله ولو قوم
هذا السؤال الثالث على التلاشي لم يوجه وجه قيل ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلثة والتحقيق
الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك
اعني ان الحكماء اثبتوا اللذة العقلية للواجب تعالى وقالوا هي ادراك الكمال قال الشيخ في الاشارات
ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر فلا يخ اما ان يكون مرادهم ما هو المفهوم من ظ كلامهم حقيقة

او ما هو معنى مجازي هو حالة تابعة للادراك الكمال والذي حرر وقرر في الكتب المعتبرة ان اللذة العقلية
التي فينا هي الحالة الزائدة على الادراك المستتبع هو لها وفي واجب الوجود هو نفس علمه تعالى بكمالاته
الجليلة قال صاحب المحاكمات ان اللذة ليست نفس ادراك الملائم بل حالة تابعة له فان البين انا اذا
ادركنا ملائما يحصل لانفسنا حالة اخرى نسميها اللذة ثم قال مجيبا عما قيل لو كان اللذة حالة زائدة
على الادراك لزم وجود امر زائد في ذاته تعالى وانه في اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملائم بخلاف
اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات وقال صاحب النقد وقول الفلاسفة يقولون
على تقدير ثبوت اللذة ليس بصحيح لان ذلك يقتضي ان يكون علمه فاعلا اللذة وذاته قابلا وهم لا يقولون
بذلك بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله فاذا تقرر هذا فنقول ان قول المص اولا
لا ان اللذة نفس الادراك كما هو سؤال على طريق المناقضة بان تلك المقدمة التي اوردها الحكماء في اثبات
اللذة العقلية غير مسلمة كما مر في تحقيق اللذة حملا كلامهم على مفهومها الحقيقي قوله ثانيا واذا كان سبب اللذة الخ
سؤال اخر ان اذا حمل كلامهم على المعنى المجازي وهو كون الادراك سبب اللذة احدهما منع كونه
سببا مطلقا بل سببا فينا دون فيه تعالى والاخر تسليم السببية مطلقا سواء كان فينا او في الله تعالى ومنع قابليته تعالى
لها ولا بد منها في ثبوت الصفة فيكون السؤال ثلثة احدها متعلق بتقدير والاخران بتقدير اخر ولا يلزم ان
يكون جميع الاسولة المتعلقة بدليل متعلقة على تقدير واحد حتى يكون تلك الاسولة عند الملخص اثنين
لا ثلثة وبهذا التقرير ظهر وجه تقديم الثالث على الثاني وفي هذا المقام سؤال اخر اشار اليه الامام في
الملخص وهو منع كون الادراك علة الحال اللذة قوله وذكر لاجل الاول مثل كل من الوجهين
مبني على كون الوجود طبيعة نوعية وهو مم لجواز ان يكون مفهوم الوجود كليا عارضا لما تحته من افراد
الوجود المختلفة بالحقائق ولا اشكال الذي هو كونه عين ماهية الواجب ليس في ذلك المفهوم الكلي بل
ما صدق عليه وح تمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويعيد الوجود الخاص الذي هو نفس ماهية
الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل العلامة ولا صحة لقول الملخص فان
مع ذلك ثم الدست اقول هذا سؤال مشهور وفي شرح الشارح مذكور مع جوابه قال في المحاكمات

فان قلت لا نم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان نوعه الوجود
ذاتا واحدا وهو مم لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية يكون تحته انواع وكل نوع يتعين لذاته
تعينا يلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود
لما كان عين الوجود فلو كان له انواع كان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا
لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية
ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا و
الحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد
الوجود بل الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اختلاف اضافتها اليها واما محض الوجود فلا
اختلاف فيه اصلا انتهى كلامه واقول وبالله التوفيق ان الواجب الوجود الذي هو المبداء الاول
لا بد ان يكون بحيث اذا نظر العقل الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عما هو خارج عن ذاته وجده
منشأ الاثر في غيره وجوز كونه مبداء له وذلك لا يمكن الا بان يكون المعنى الذي عبر عنه بالكون
في الخارج نفس حقيقته لان ذلك المعنى اذا لم يجده العقل في شيء لم يجوز تاثيره في غيره اصلا ولذا
قدم مرتبة الوجود ومقدمه على مرتبة الايجاد فلا بد من ان يكون الوجود نفس حقيقة الواجب او جزء
منها او خارجا لازما لها او غير لازم والاخير باطل لا بد لعلة المفتقر الى السابق وكذا كونه لازما لماهيته
اذ يلزم ح ان يكون الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود سببا للاتصاف بالوجود وهو باطل بالبديهة
وان كان المتصف به نفس الماهية واما كونه جزء فيقتضيه ليلزم كونه بسيطا حقيقيا لا تركيب فيه لا خارجا
ولا ذهنا فتعين ان يكون حقيقة البسيط المحض فلا يتصور بحسب ذاته تعدد واختلاف ولا تعدد فيه اصلا
وانما يتصور ذلك باعتبار الاضافة ولهذا انا نجد الحكمات قيد هذا الموضع اعلم ان هذا
البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتقرره والحق انه المتعدد وهو الموجود لا الوجود و
هذا ما تيسر لي بعد ملاحظات كثيرة فاذا كان الامر على ما قرر فلك ان تقول ايضا بانه لكن وجوده
الوجود امرا واحدا لا اختلاف فيه باعتبار ذاته بل باعتبار الاضافة في الوجود من حيث هو بسيط

الوجود فتدبر فيه في امرك على بحره قوله مبني على ان الوجوب وجودي فان صح ل ح اقول ان فيه الكلام
لان الوجوب له معنيان احدهما عدمي قطعا وهو الاستغناء والاخر وهو اقتضاء الذات الوجود اختلف
العلماء في انه وجودي او عدمي والحق انه عدمي ايضا استدل الامام عليه في الملخص بوجوه اربعة
واما ما ذكره اول مباحث الوجوب والامكان من المعنى الثالث للوجوب ان الشيء الذي به يمتاز الذات
عن الغير فهو معنى آخر مجازي لا تعلق له بهذا المقام كما لا يخفى على ذي مسكة قوله الثاني من الوجهين ل ح هذا
ما قاله الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الا انه لا بد سبيله لان الواجب الوجود عندهم
متعين بذاته لا بتعين خارج عنه قوله اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين ل ح اعلم ان المراد
بالاقتضاء الاقتضاء التام الذي لا يوجد الا في العلة الموجبة فلا يكون من الطرفين وان الثابت المعلوم
في نفس الامر كون الواجب من حيث هو علة لساير الموجودات من الممكنات متقدما عليها وهو لا يستلزم
الاستلزام المذكور فلا بد دعليه ان يبين هذه المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي علة لما عدا التعين على التفصيل
المذكور ولا ان المقدمة المذكورة مبنية على مسألة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسألة عليها الا ان يدعى
ان ساير الموجودات معللة بذات الواجب الوجود المحوج المعين بل نقول ان الممكنات معللة بالواجب
ومن البين ان تعين الواجب المعين لا يمكن ان يعلل بواجب آخر فرضا قوله المعتمر الكافي قدرته ل ح
اعلم ان اجود ما قيل في حد القادر انه الذي يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي
المختلفة وميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد بان
في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة والامام تردد بين القولين
واعلم ان المحققين من الفلاسفة اطبقوا على ان صدور الفعل موقوف على الداعي وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة واكثر المتكلمين اتفقوا على انه لا موقوف عليه واحتج كل من الفريقين على ما ذهبوا اليه
بدلايل مبسوطة وفي المطالب العالية ايضا اعلم ان المتكلمين لهم في هذا المقام قولان منهم من سلم ان
الرجحان بدون المرجح [illegible] الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان تلك الاولوية لوه
لا ينتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال ان الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع فذهبوا الى ذلك

امثلة منها الخبز بين شرب القدحين ومنها الخبزين لاكل الرغيفين وفيها ايضا واعلم ان الكلام المتعلق
في هذا الباب ان نقول صدور الفعل عن القادر من غير الداعي انما يصح في صورة الجاهل واما في صورة العالم
فانه لا يتصور الفعل عنه الا للداعي هذا هو الحق الذي عليه تعويل القوم ونحن نقول هذا باطل لانهم جوزوا
الترجيح من غير مرجح في صورة العالم الا ترى انهم جوزوا ترجيح احد القدحين على الآخر وجوزوا من الله تعالى
احداث العالم في وقت دون ما قبله وما بعده قوله الا ان مشيته الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة
كلزوم العلم وساير الصفات يعني ان الفياض لا بخل فيه فكل ما كان مستعدا للوجود من الممكنات
وكمل استعداده فاض عليه الوجود من ذلك الجناب العالي يعني انه وجب عليه مشيته فعله المترتب هو عليها
والقول بهذا المعنى من الفلاسفة ليس بمنكر وانكر منه ما قيل فليس هذا القول المنقول عنهم الا تمويها
وتلبيسا ثم ان المراد بالمشية اللازمة ليس هو وصفا زايدا على الذات كما هو مذهب المتكلمين في الصفات
السبع وانما هو ترتب اثرها على الذات بالذات بل المراد من العلم وساير الصفات التي شبهت بها
في اللزوم ليس الا هذا المعنى فلا يرد ما قيل ان هذا الايهام مذهب الحكماء ويجوز ايضا ان يكون مقصوده
بحث ونظرا فيما قال بعضهم ومن جاورهم قوله والا لزم احد الامور الاربعة قال صاحب المقاصد
هذا الدليل ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطية الاولى
لان الكلام في قادرية القديم الذي ينتهي اليه الكل مع ان التالي في كل من الاول وليس عين المقدم ولذا
عدل عنه ومال وان شئت قلت واقول معنى قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول ان اللازم البدء
بعد ما اختار انه هو الامر الاول وكذا معنى قوله فهو الثاني من تلك الامور ولا غبار في هذا المعنى و
لا احتياج الى ارتكاب تكلف واما حديث زيادة المقدمات الثلث فامر بين اذ المراد بسط الدليل
بحيث لا يتوقف على شيء ولا يبقى فيه ستر بل يكشف ما فيه بالمرة وامثاله من المصنفين ليس بمستنكر ولهذا قال
بعض وان شئت قلت اي ويمكن ان يقرر هذا الدليل بطرح تلك المقدمات من البين لان هذا ليس
بدليل آخر كما توهمه الآمدي تلميذ المص ولعل هذا هو الحامل على حمل الشارح كلام المص على ما حمله
من حمل الاثبات على قوله وان شئت قلت قوله دفعا للتسلسل في الحوادث وانما يندرج هذا التسلسل في القسم

الثالث ولم يقل فان لم ينته او انتهى بواسطة بطل الانتهاء فهو الثالث لان المناسب ان يساق الكلام
بحيث لا يحتاج فيه الى تصحيح الا القسم بعينه ولا ينتشر احتمال الفساد بين الاقسام تسهيلا للضبط لكن
يعود ابهام في الحصر الاستقرائي قوله انما تم باحد الطريقين اي بعد تحقق اذ المفهوم من هذا الكلام ان كلا
من الطريقين كاف في اتمام الاستدلال والظاهر ليس كذلك اما الطريق الثاني فموقوف على ما اشار اليه الشارح بقوله
ذكر البرهان البديع لا يتم الا بالطريق الاول واما الطريق الاول فلان اللبس في عدم جواز
نظام حوادث متعاقبة لا نهاية لها ابدا لا امتناع حوادث متعاقبة الى غير النهاية مطلقا فلم لا يجوز
ان يكون حوادث متعاقبة غير متناهية يصدر بسبب كل منها حادث يومي من الموجب لاتفاق الاحوال لئلا
فان تلك الحوادث لا بد ان تستند الى قديم اما بالذات او بالواسطة فلزم الخ المذكور لان هذا الوجه يجري
بعينه في الحوادث المتعاقبة القايمة بذاته تعالى الا ان يقال فيكون بيان امتناع هذه الحوادث بيانا لا
متناع تلك الحوادث فيكون هو مبينا انتفاء الطريق الاول وبه يشعر قول الفاضل الشارح لان اثر
المؤثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل نفس الحوادث حيث اطلق الحوادث ولم يقيد بالقيام بالذات
قوله وباعتبار الاسرار ادها اي بحسب الذات وقوله باعتبار تجددها اي بحسب الصفات المتغيرة الاعتبارية
ولذا قال تجددها ولم يقل حدوثها وذلك ان الحركة الدورية الذاتية عبارة عن شخص واحد مستمر ازلا و
ابدا لا تتبدل في حد ذاته الا انه قد تتبدل صفات النسبة الاعتبارية بحسب تبدل الوضع الذي هي فيه
تبدلا اعتباريا يكون تحت مائة وضع آخر من نوع الوضع السابق وان كان وضعا واحدا من الازل
الى الابد في نفس الامر وهذا كما في استمرار الماء بصورة دون صورة قوله او الحركات الى غير النهاية
فالبرهان التطبيقي فيه نظر لان برهان التطبيق انما يتم فيما اذا كان لآحاد السلسلة تميز بحسب نفس
الامر مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر والحركات المذكورة ليست كذلك كما مر قوله
ويلزم التسلسل في الرجحانات لان ترجيح كل مرجح من تلك المرجحات المفروضة يتوقف على ترجيح آخر
فيكون بين تلك الرجحانات باعتبار انها مرجحات ترتب عقلي وهذا يكفي في لزوم التسلسل الباطل وجري فيها
البراهين المعتمد عليها في اثبات الواجب كالبرهان التطبيقي عند اهل الحق كما لا يخفى على المتأمل

ما ثبت على جواز التسلسل فضلا لانه اذا اعتبر جملة ما فرض له من خلق المرجح بحيث لا يشذ عنه شيء فاما ان
لا يجب الفعل او وجب والاول الجائز والثاني قول بقدم العالم لان ما لم يجب لم يوجد قوله اما لذاتها
فلا مرجح وداعي قوله فلا مرجح تفسير لقوله لذاتها ويدل على هذا قول المص ورجحان الفعل مع الرأي
اولى وح يتطرق الفرق بين ما نحن بصدده وبين ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر الا ان سياق الكلام
بحيث يعود هذا الى ذلك كما سيأتي في تحقيق الارادة وما يقال من ان التسلسل في العلل ليس مما يجوز
الراحة فليس ببعيد لجريان بعض براهين اثبات الصانع كالبرهان المخترع للفاضل الطوسي مثلا قوله
فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث وايضا يلزم الايجاب وهو خلف ما ادعاه قوله
لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم لا يبعد ان يكون هذا اشارة الى ما ذهب اليه
بعضهم من جواز كون تعلق الارادة بمعنى صحة الفعل والترك قديما ايضا وما يقال من ان حركة الفلك
ارادية مع انها قديمة عندهم فخارج عما نحن فيه لانهم لا يريدون بالارادة ما يريد به من صحة الفعل
والترك فانك في شرح الاشارات الفارق بين الطبيعة والارادة هو وجود الارادة وعدمها وعادم
الارادة لا يطلب شيئا بتركه ولا يترك شيئا بطلبه والواحد كالرجا يفعل كذلك لتصور غرض موجب
لذلك الاصلاف انتهى كلامه ومن البين ان يكون ذلك التصور قد يجوز ان يكون لازما لذات المريد
ومرجعه الى ما نقل عنهم الشارح في معنى القدرة ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل بالمعنى الذي فسره
هنالك قوله وليس لك ان تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه فيه اشارة الى ان المراد بتعلق القدرة
هذا انها تتعلق لا بامر خارج عن صفة الارادة فالباحث لظهور المعنى والارادة الاصحاب في الجواب
مطابقا للسؤال لوانه فلا يرد ما قاله صاحب المقاصد في جوابه عن اصل الشبهة بان تعلق القدرة
بامر داع هي الارادة لا امر خارج عنها هذا اولى مما قاله صاحب المواقف اقتداء بالامام ان القدرة
تتعلق باحد المتساويين لذاتها قوله احد من العقلاء اما ما نقل من بعض العقلاء من ان الجود
العام بحسب الاتفاق فهو معترف على الكتابة اليه وكان القائل به ليس من العقلاء قوله وربما اختار
ان تعلقها لا لذاتها لا غار ورد هذا القول بعانيه الجواد بناصر الشيء الاول لان الجواب

المعتمد عليه كانه قدم ما يعرض ما قيل فضعفه ثم اعاد النظر الى الجواب الحق وصرح بالجواب عما بقي من
الشق الاول تكميلا له قوله الذي هو مؤثر تام اي باعتبار تعلق قدرته الا انه ليس بلازم لذاته قوله
ان يتعلق قدرته بالايجاد بلا ارادته الا ان المص لم يفرق ههنا بين القدرة والارادة فاجرى احكام
احدهما على الآخر في مواضع عديدة والشارح الفاضل نبه عليه في بعض المواضع في ظهر وجه تعلق القدرة
بالايجاد ووجه قوله بلا سبب ظهر في ذلك الوقت بلا تكلف قوله على تقدير وجوده ثم يعني انه يمكن ان يمنع
الوجوب على التقدير المذكور ايضا واحتمل كان ضعيفا ولذا لم يلتفت اليه المص قوله ويقرب من هذا
ما قد قيل الخ ان كان قوله فيما سيأتي واجيب عنه الخ داخلا في حيز الصلة وكان من تتمة ما قيل ويقرب
كان هذا اشارة الى الوجه الثاني على اثبات الايجاد المورد في صورة السؤال مع جوابه الذي سبق
ذكره والا فهذا المشار اليه هو السؤال فقط والاول اولى وهذا الوجه الذي قربه الشارح من
الوجه السابق مذكور في كتب الامام على التفصيل المذكور ههنا غير انه لم يذكر الامام الجواب عنه قوله
فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فيه بحث لان في السند اثبات المقدمة الممنوعة فلا يفيد المستدل
بها بل ينفعه وذلك لان علة العدم ح انما يكون عدم تعلق القدرة فلا يكون مقدورا الا اللهم الا ان يقال
ان الخصم انما يتعلق نظره الى دليل المقدمة اعني قوله لانه لا يصلح اثرا ولم يلتفت الى السند ولذا
نزل عنه وقال وان سلمنا قوله ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل قيل فيه بحث لان ما لم يفعل
الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل فلا فرق ح بين الموجب والقادر وانت خبير
بان القادر ليس من له الشرطية الثانية فقط بل القادر هو الذي له الشرطيتان معا قوله وهذا الوجه
مما قيل وانما قال اولى مع ان البيان الآتي يستفاد منه ان ما قاله الفاضل التفتازاني خطاء اذ
يجوز ان يراد بقوله وان شاء لم يفعل لم يفعل بمعنى يؤل الى الصواب وان كان بعيدا جدا اولى رعاية
الادب بلطيفة العبارة قوله وهو باطل هذا من تتمة البيان لما مر ولما سبق بطلان هذا الشق اورد
وقوى بها بالقدرة حما وابطله بلزوم التسلسل ولم يورد على سبيل الترديد وان اللازم على كل تقدير
التسلسل الباطل قوله اذ المعتقد حدوث القدرة القائمة به تعالى فان قلت لم لا يجوز ان يكون القدرة

انه اوجد الله تعالى بها العالم حادثة ويكون القدرة الموجودة بها قديمة فلا تنس قلت المقصود
هنا اثبات قدم صفة قدرة قامت به تعالى وهو حاصل على ذلك التقدير واما ان له تعالى قدرا بعضها
قديمة وبعضها حادثة فلا يساعد هذا المطلب بها والذي يدل عليه من حمله ان قيام الحادث بذاته
تعالى باطل ومما يؤيد ما في ابكار الافكار ان الطريق الى ثبوت صفة القدرة انما هو كون الكائنات
وذلك انما يدل على انه لا بد من قدرة تحصل بها الايجاد فلا مانع من ان يكون واحدة والتعلقات
متعددة فالقول بالزيادة قول بلا دليل عليه وقد ايضا ان القول بالكثرة يوجب الجائز بصفات
خارجة عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلي ولا نقل سمعي وهو ممتنع قوله هذا يجري الى ان
الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فيه بحث لان رجوع ما ذكر الى هذا ممنوع كيف وقد يفهم منه انه
اذا جاز وجود ما لا يتناهى جاز صدوره عنه كما هو مذهب الفلاسفة اللهم الا ان يقال هذا مبني على
ما قاله الفلاسفة كما ذكره الامام في المطالب العالية ان تاثير الفاعل ليس في الماهية بل في الوجود لان
الوجود من حيث انه وجود امر واحد فالصادر عن العلة الاولى واحد والتعدد انما حصل بحسب
تعدد القوابل وهذا كما يقولون ان الشمس علة للاضاءة والاضاءة اثر واحد في نفسه واحد هو ان
الضوء اذا وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر وبعضه وقع على الشجر وذلك التعدد لم يحصل في الاثر
انما حصل بحسب تعدد القوابل وكذا ههنا انتهى كلامه اما وجه البناء لان تساوي نسبة الاعداد انما يكون
اذا لم يكن هناك الا اثر واحد واما اذا تعدد الاثر فتعدد الاثر بحسبه فيحصل اختصاص النسبة
ببعضها اثر الاعداد ولو اذا كان الاثر واحدا فتساوت النسبة لجاز صدور بعض افراد الماهية
الممكنة دون بعض بل لا بد ان يصدر اذا جاز صدور الكثرة جميع الافراد الممكنة الوجود التي غير متناهية
هذا ما سنح لي والله اعلم قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات فيه نظر لان لا ذات الصفات
منها لقوابل الماهية بجواز ان يكون الاثر واحدا ولا يكون التعدد الا بحسب القوابل كما مر فان هذا القول
ماخوذ من الفلاسفة لا يقولون صدور الكثرة المخالفة الطبيعة عن الواحد الموجب بل لانه جاز ان
يصدر صفة واحدة عن الواحد الموجب اولا ثم يصدر باقي الصفات عنه بحسب تلك الصفة الصادرة اولا

اذ بها نزول الوحدة وتحصل الكثرة كما هو المقرر عندهم قوله يعني اثبات الا تناهي في تعلقه بالفعل
فيه بحث لان الامور الغير المتناهية الموجودة فقط عندهم مطلوب سواء كان ههنا مرتبا اولا بالبرهان
التطبيقي فما الفرق بينها وبين الامور المتميزة الغير الموجودة في الخارج الغير المتناهية في جريان ذلك
البرهان فيتدبر قوله ثم سائر الممكنات اي جميعها قد يعني ان كل موجود سوى صفاته تعالى واقع
بقدرته ابتداء بحيث لا يؤثر فيه سواه وان توقف تاثيرها في البعض على شرط اعلم ان ههنا مقاما مبن
اثبات شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات يعني انه يجوز ان يتعلق بكل ممكن واثبات ان كل موجود
ممكن انما وقع بقدرته تعالى ولا يقع شيء من الممكنات الا بقدرته تعالى ولذا قال الامام في المحصل بعد
اثبات الاول واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته تعالى
واستدل عليه بدليل والظاهر ان البحث هو المقام الاول ويدل عليه ما ورد في اثباته قوله لان
الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية قوله يعني ان المقدورية متعلقة كانت بالوجود او بالعدم
علة لا يسمى له المقدورية فيكون سلبها اعني الامكان الخاص علة لعدم احالة المقدورية الذي هو نفس
هو المقدورية قوله وانما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصص فلا يتصور اصلا في نسبة الذات الى
المعدومات بل لا يتصور نسبة بين الذات والمعدومات قطعا فيه بحث اما اولا فلان تساوي نسبة
الذات الى المعدوم ما هو الا انما نشاء من جانب المعدوم وما صح لا يصح لتعلق النسبة بها لتوقفه على التميز
وهو لم يظهر فانه المقدمة القائلة ان المصحح للقدرة هو الذات وهو ظ واما ثانيا فلان تساوي
نسبة الذات والقدرة الى جميع الممكنات على المعنى المذكور لا يستلزم شمول القدرة على الممكنات
باسرها ولا جواز تعلقها بجميع الممكنات يعني انه يصح ان يكون هو ما الممكنات باسرها اثرا لها للتفاوت ور
الفاحش بين تلك الاثار في الضعف والقوة فان سراجا مثلا اذا اضاء جوا عن مرتبة لا يلزم جواز
اضاءة مرتبة اخرى اقوى من تلك المرتبة وبالجملة انما يلزم عموم النسبة من طرف الذات بان يكون
في حد ذاتها بحيث يصح ان يصدر عنها كل ممكن ان يصدر وهو اول المسئلة وقد جاز عن البحث
الاول بان المراد من قوله ان المصحح للقدرة هو الذات بان كون القدرة قديمة فانها اذا

كانت حادثة لا يثبت ان يكون هي سبب حدوث كل حادث وان كان المراد بالحادث ما سوى القديم فتدبر
هذا واما ما يتوهم من ان التمييز العلمي لا يجوز ان يكون مصححا للاصلاف في نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه فغلط لان الشيء اذا لم يكن في حد ذاته متميزا عن غيره لم يتعلق له العلم متميزا عند بعض
اصلاف النسبة بحسبه لان الكلام في جواز اجتماع امثال ذلك الشيء في العلم وتعدده كما مر لان العلم
تبع للمعلوم واذا لم يتميز المعلومات في حد انفسها لم يتصور فيها التعدد فكيف يمكن التعدد في العلم
فان قلت المعدومات لا تمايز لها في انفسها اذ هي اعدام محض لا يتصور ان يتصف بشيء اصلا الا انها
لما علمت كانت متميزة في العلم بذواتها سواء قلنا بوجود ما في العلم او لا قلت فلم يكن هذا في تصور
الاصلاف في نسبة الذات اليها قوله من يتعلق العدم بالاولية من تعلق قدرة الواجب تعالى والافا الكلام
في الممكن والممكن لا يمتنع من القدرة مطلقا قوله جاز ان يستعد الزمان لحدوث ممكن دون آخر فيه
بحث لان هذا لا ينافي عموم القدرة اذا ثبت ان يكون الاستعداد شرطا في حدوث الممكن ومانعا عن
حدوث الآخر ولا يكون ذلك الاستعداد مقدورا لله تعالى كما يقول به الفلاسفة القائلين بالايجاب و
القول بالزمان لا يستوجب ذلك القول وان لم يقل به من قال بها اللهم الا ان يقال المراد بالزمان هي
الزمان الذي اعتبره الحكماء على الوجه الذي اعتبروه عليه او يكون المراد بعموم القدرة ان كل ما هو ممكن
في ذاته انما حدث بالقدرة ويتعلق به اولا بالذات ولا ايجاب في الوجود الا ما هو متفرع على القدرة
ومصحح لها قوله مع مخالفتها جاز ان يكون الاختصاص لذواتها فانه ان كان المراد به انه يجوز
ان يكون بعض الاجسام بحيث يستوجب بعض الاعراض ولا يتصور وجوده الا متصفا به فيقول
ان الفاعل المتعلق به متعلق بذلك العرض ايضا ويكون هو مقدورا بهذا المعنى الا ان يدعى ان
كل ممكن مقدور اولا بالذات لا ايجاب فيه اصلا وان اراد به ان بعض الاعراض يختص بعض
الاجسام لا يوجد فيه عرض آخر البتة وان كان العرض المختص به لا يجب ان يوجد فيه فهو غير مناف
لشمول القدرة على جميع الممكنات اللهم ان يقال معنى عموم القدرة تعلقها بكل ممكن الوجود في نفسه
ولا ارتباط بين الممكنات ولا يتوقف وجود بعضها على بعض اصلا ويوجد كل منها على كل وجه ممكن

يتصور والظاهر ان هذا المعنى ليس يراد بعموم القدرة والا كان في اثباته خرط القتاد كيف لا
والمحل المتصف باحد الضدين لا يتصور وجود الآخر فيه قوله ومنهم الصابئة قال الامام في تحصيل الحق اين
ستاره پرست باشند ودر آن روزگار كه خداى تعالى ابراهيم را بفرستاد مردم بدين بودند اند
بسيار برهم عرض نياورد وبر حدوث ستارگان دليل كشف چنانكه خداى تعالى فرمايد لا احب
الآفلين وبدانكه بت پرستى ازين دين بيرون آمد زيرا چون ستارگان ظاهر بودى بعبادت مشغول
بودندى وچون غايب شدى ايشانرا بايستى كه عبادت كنند پس صورتها وتمثالها از براى ستارگان
بساختند وبعبادت مشغول شدند وازين جا بت پرستى بيرون آمد قوله كان التوحيديين له قبل
فقد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا
فلعل مادة احد التوأمين تخالف مادة الآخر في الاستعداد على انه قد منع الاتفاق الذي ذكره انتهى
كلامه واعلم ان هذا الكلام لا اعتبار له عند ارباب المناظرة بل يعجز عن درجة القبول في نظرهم لان
الوقوف المذكور منهم يستدلون على تاثيرها بالدوران وجودا وعدما بين الطوالع وبين سعادات
المواليد ونحوستهم وللمجيب يكفي النقض بحال التوأمين المذكورين على ان استعداد المادة اذا كان له
مدخل في العلية لا يكون الكواكب والاوضاع الفلكية علة مستلزمة للحوادث فلا يتصور الاستدلال
عليها بالدوران وهو ظاهر لا ريب فيه عند من له مذاق لصناعة الاستدلال واما قوله قد منع الاتفاق
المذكور فهو انكار للمحسوس والظاهر ان الشارح معتقد من الماتع المنكر قوله لكن لم يقل به احد منهم
فهذا نوع استدراك لان قول المصنف على رأيهم مغن عنه فلا حاجة الى اعتبار ثانيا قوله والجواب انا
نلتزم التالي على هذا اعني المعنى الظاهر من الخير والشر واعني موجد الخير والشر واما المعنى الآخر منهما
اعني من غلب خيره او من غلب شره فلم يلتفت هنا اكتفاء بذكره في طي التوحيد ولكونه بعيدا من
القصد وقد يتوهم هنا جواب آخر وهو ان اللازم منه عدم الفعل لوجود الصارف عنه وذلك
لا ينفي القدرة عليه كما اجاب به عما قاله النظام والظاهر ان هذا الجواب لا يمشي في هذا المقام لان
الثنوية قالوا الجود في العالم خير كثير او شر كثير وان الواحد لا يكون خيرا وشرا بالضرورة فاذا

يوجد الله الشر في العالم كان له موجدا آخر لانه مع العلم بقبح بعض الافعال الحسنة الكثيرة
اذا كانت متوقفة على الافعال القليلة القبيحة في نفسها لا تكون الحكمة في ترك الافعال قبيحا عده فالمراد
بالقبح ما يكون قبيحا بالحسب نفسه لا امر على كل وجه فكان القبح المغلوب لا قبح فعاده عدم الفعل
فان قيل اذا لم يفعل الله القبيح والقبح في العالم غير محذور ثبت ان في العالم تاثيرا غير تاثير الله فلا يثبت
شمول القدرة قلنا المسلم هنا قبح الفعل بالنسبة الينا فلا ينافي وجود ذلك القبح في العالم او لكونه
عنها قبلها لانه ادرج قوله المشتمل على المتساويين منها بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة الخالصة
منها والغالبة فالحق خلوه عنها لاشتمال الصورتين كما لا يخفى لكن افرادهما بالذكر فيما سبق لزيادة
التوضيح اقول لا يخفى غاية السماجة كما يدل عليه الجواب الآتي وهو ظاهر عند من له ذوق لاساليب التراكيب
قال الفاضل الآمدي في الجواب قلنا لا نسلم انه خلو عنها قولكم فيكون عبثا قلنا ممنوع واما المشتمل على
المتساويين فلا نعرض له هنا اكتفاء على ذكره فيما سبق على ان الخالية عن الصورتين المذكورتين
بعينها فلا يجوز ان يقال هناك مصلحة او مفسدة هذا اذا كان المراد بالمصلحة ما يكون مصلحة
بالنسبة اليه تعالى فيكون غرضا باعثا على الفعل واما اذا كان المراد منها ما هي مصلحة بالنسبة الينا اي
فايدة نتمتع بها فيمكن ان يختار الاشتمال على المصلحة مثلا ويمنع احتياجه على الله تعالى اما طاعة مشتملة
على مصلحة اي مصلحة محضة او راجحة قال الشارح رح الآمدي ان مقدور العبد اما طاعة ان كان مشتملا
على مصلحة محضة او راجحة واما معصية ان كان مشتملا على مفسدة محضة او راجحة واما عبث ان لم يشتمل
على المصلحة والمفسدة وان كانا متساويين فيستحيل ان يكون مقدور الله تعالى كذلك مشتمل
على حكم ومصالح مكثرة هذا التقسيم لا يقع موقعه لانه اذا علم اولا ان مقدور العبد ما يشتمل على حكم
كثيرة لم يتوجه السؤال بقوله فان قيل لان احد شقي الترديد ما يشتمل على بعض الوجوه واقل منفعة
ما ومصلحة واحدة كما شرحه قول الشارح رح اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع منه منتفع وما قيل
من ان هذا اشتمل على اولا الامر على جواب السؤال الآتي لا يخفى على العاقل عند من له ذوق سليم
فظلمه ظاهر في الآفاق والانفس قوله يعني ان العلويات والسفليات كلها بفعله تعالى لامر

من عموم قدرته وليس العالم على حكم هو العقول عن ادراكها بكنهها ليس مما يحتاج الى تنبيه عند من له نظر
في الجملة سيما اذا تأمل فيه اشار الى ان المراد بالنظر هو التأمل المناسبة لها الفخر للصالح
ويجوز ان يرجع الى الحيوانات باعتبار المصالح او مناسبة للحيوانات في تحصيل مصالحها وبين على ذلك
او على التأمل ان من راى خطا حسنا الظاهر المتبادر من هذا ان يكون لكل من الخط واللفظ والمعنى
دخل في العلم الضروري فاما ان يراد بالكاتب معناه اللغوي اعني الخطاط او العرفي اعني منشئ النثر
واياما كان يكون بعض القيود ضائعا واراد المعنيين مع انه لا يصح في نفسه لا يستقيم ههنا ايضا
لان حسن الخط لا يدل على علم فاعله دلالة ظاهرة واضحة واحسن اصل الدلالة كما يفهم من كلام الامام
ايضا والمراد ايراد الدلالة على العلم بوجه لا شبهة على احد لان المطلب من اعز المطالب ويمكن ان يقال
ان المراد بالكاتب هو الراقم بالمعنى في ذلك الرقم الحسن واما الفصيح مدلولا والرقيق المعنى مدلولا
مدلولا فكانه من راى خطا بتلك الاوصاف وعلم ان لذلك الفعل القريب مصدرا واحدا وهو منشئه و
كاتبه علم بالضرورة ان ذلك الكاتب عالم بفعله هذا وهذا القدر كاف في المطلب لان ما نحن بصدده كذلك
ويمكن ان يصون على وجه لا يكون عطف تفسير لان مراتب الحسن والكمال السبع متناهية فلا يرد ما قيل هذا
مما لا ينبغي ان يجري على احد كما راح النار وتبريد الماء هذا اما على مذهب من قال بتأثيرهما و
على الوضع والوهم فبيان عدم دلالة فعل المشتمل على مصلحة ما في الجملة على علم فاعله ويكفي فيه مجرد الوضع و
التصور واعتباره السدس اي هذا خاصة دون غيره لان له اختيار انه رجح المسدس على ساير
الاشكال والا لم يناسب المقام ولا يبعد فرج كما يقع بين المدورات وما سواها يعني ان المسدس اولى
الاشكال اما بالنسبة الى ما تحته فلانه اوسع منها واما بالنسبة الى ما فوقه فلعدم وقوع الفرج فيه دون ما فوقه
ووجود كلا الوجهين فيه بالنسبة الى شكل معين لا يضر بالمقصود فيكون المراد بما سواها ما سوى الاشكال
التي بين او لو نه بالنسبة اليها ولا يرد السؤال بالمثلث بل بالمربع ايضا او يلزمهما حال لاخلال
فيه ان المطلوب المفهوم من سوق العبارة ان لا يكون بين الفعل الصادر معلوما لها وكان مسلم عدم
علمها فيما تقدم وقد يجاب بان هذا على تقدير عطف على خلق الله كما هو الظاهر ويجوز ان يكون معطوفا

على انا لا نم لحسب المعنى على انه يجوز ان يراد بالعلم الذي اسلم عدم العلم المتعلق بالفعل الصادر في الجملة
ولو كان باعتبار مبدائه ولو جزئيه وهو كاف في المطلوب فتدبر   المسلك الثاني انه قادر لي اعلم
ان المعتمد عليه في هذا المطلب مسلك القدرة او مسلك الاتقان يرد عليه اعتراضات كثيرة على ما فصله
الامام في مصنفاته قال الآمدي كالاستشهاد بالبناء المحكم المتقن في اثبات هذا المعنى على العالم من ان ذلك
لا يكون صادرا من غير المختار لما يفعله من غير علم فان نظر فيما نحن فيه الى كون الباري تعالى مختارا فهو انتقال
الى مسلك آخر وترك لما وقع النزاع فيه وذلك هو الظاهر وهو انه تعالى اذا ثبت ان الباري تعالى خالق العالم
بالقدرة والاختيار فالخلق بالقدرة والارادة يستدعي القصد والقصد يستدعي العلم ضرورة والا
يكون القصد الى ايجاد الشيء اولى من القصد الى غيره انتهى كلامه الظاهر الذي يقتضيه الاتقان ان
الفعل اذا اشتمل على مصالح كثيرة وعجز الحكيم (?) عقول العقلاء عن درك كنهها والوصول الى غاياتها
في الانفس على ما يدل عليه علم التشريح يجزم من نظر اليه بديهة عقله بان فاعله عالم بما صدر عنه وما فيه
من الحكم ولا يتردد بين علمه وعدمه خصوصا اذا كان فاعله بسيطا سواء كان مختارا كما هو الظاهر او موجبا
على معنى ان يكون ايجاده على ما فيه المصلحة واجبا عليه هذا واما ما قيل من ان طريقة الاتقان ثم بلا رجوع
الى طريقة القدرة غاية ما يلزم منه القدرة ايضا لكن لا على وجه يكون ثبوتها مفروغا منه من اثبات العلم
فليس بشيء على ما لا يخفى على المتأمل   ولا يتصور ذلك الا مع العلم فيه بحث لان المراد بالعلم المفقود
انما هو هنا هو الذي لا يوجد في الحيوانات البهم كما يدل عليه ما ذكر في المسلك السابق من النقض بافعال
الحيوانات المتقنة مع ان افعالها اختيارية وارادية اذ لم يكن المراد به ما قلنا لم يتجه في اثباته الى
بيان اتقان افعاله واشتمالها على المصالح بل يكفيه مجرد اختيار (?) افعاله تعالى   لا يقال الى آخر الجواب
اعلم ان مقصود السائل بيان تحقق القدرة بدون العلم لعدم القاطع الكلي القائل بان كل قادر فهو
عالم فتلك الكلية لا يكون بديهيا والا لم يتوجه اليه المنع المذكور فلا بد ان يكون مستندا متروكا الدليل
هذا وما ذكره الشارح دليلا عليه يكون السؤال اما مناقضة راجعة الى دليل تلك المقدمة الممنوعة او معارضة
على سبيل المناقضة وزيادة الشارح فيه مستقر وتوهم (?) بقوله واذا جاز ذلك الى والجواب منع الملازمة

كلها

كلها مبنية على ان اثبات المتقن عدم صدور الافعال الكثيرة المتقنة من عادم القدرة واما صدور المتقن
القليل فيجوز في الاتفاق جزما والقاضي ابو بكر وكثير من الاشاعرة متردد متوقف فيه على ما تقدم تفصيل
ذكره في موقف الاعراض فللمستدل ان يقال المراد بالقادر فهو الذي يصح ان يصدر عنه افعال متقنة
كثيرة فاعترض السائل على نفي القدرة بهذا المعنى ولا علم فيه   فالسؤال ساقط عنه لان الغافل في حكم
النائم في عدم العلم او ان السؤال المذكور بعينه لا يرد عليه لان النوم ضد القدرة   الاول انه يجد
له قبل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته تعالى حصوليا ودليلهم الثاني يفيد علمه علما حضوريا وفيه بحث
لانه انما يتم هذا ان ثبت ان العلم بالكليات على طريقة الحصول في الكل وان العلم بالكليات كذلك يستلزم
العلم بالذوات المجردة المعينة كذلك وكل واحد من تينك المقدمتين في حيز المنع فتدبر   بان حقيقته
ذلك وان عاد المستدل وقال ان مقصودنا يكون التعقل حضورا لما يدل ان التعقل كما يتحقق بالحضور
المذكور وبه يتم المطلوب للمجيب المانع ان يمنع ذلك ايضا لانه ما بين حقيقته لا اعتبار به فلا عبرة للمقيد والمعتبرة
فناء وفوائد ابا به بل المعتمد عليه هو البرهان القطعي   سلمنا لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير
اعلم ان حاصل هذا ما راجع الى كون الحضور حضورا كما اريد بعض الافاضل بناء على ان رجع الضمير
الى كون الحضور تعقلا يؤدي الى ان يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول واجيب
عنه بان سلم كون حقيقة التعقل عبارة عن الحضور المذكور لا يستلزم كون كل حضور تعقلا حتى يرد
عليه ما قيل بل يجوز على تقدير ذلك اشتراط المغايرة المذكورة وحاصله ان التعقل عبارة عن الحضور المقيد
بالقيد المذكور على تقدير كون حقيقة التعقل عبارة عن الحضور المذكور ولا محذور فيه اذ ذلك التسليم
لا يستلزم كون كل حضور تعقلا ونظيره في كلامهم كثير من ان يحصى كما لا يخفى على المتتبع وقال بعضهم بعد
تقرير الجواب على الوجه المحرر وقد يناقش ان مدار كلام المستدل على كون التعقل مطلق الحضور بلا تقييد
فتسليم تقييد ان كل حضور تعقل وجد المغايرة هناك او لم يوجد فالاشتراط على ما فهمه الشارح مؤد الى ما
اورده عليه انتهى كلامه فنحن نقول الظاهر ان مراد المحشي ما حمل الشارح كلامه عليه من كون الضمير راجعا
الى كون الحضور تعقلا كما يشعر به قوله في تحت احكام المعقول بعد قول المستدل على انها عاقلة لذواتها و

لا شك ان ما سياتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة و
فيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس وايضا المعنى الصحيح الاولى
بالقبول ما احتاج اليه الشارح القائل لا ما ارتضاه بعض الافاضل اما ان ما احتاج اليه الشارح صحيح
فلان ما قاله المستدل ان التعقل حضور الماهية والحضور في نفسه اعم مما لا مغايرة بين طرفيه بالدار ايضا
وهذا لا يستلزم ان يكون ذلك الحضور المطلق بلا اعتبار شيء معه تمام ماهية التعقل حتى يلزم ما اورد
عليه كما قال العلامة في حقيقة الواجب الوجود المطلق ثم قالوا انه عبارة عن غيره بقيد سلبي وهو عدم
العروض لغيره والسر فيه ان الماهية الكلية اذا اطلق ولم يقيد بقيد الاطلاق او الخصوص
ويحمل عليها شيء او يحكم عليه يجوز ان يراد به الماهية المطلقة بلا شرط شيء ولا بلا شيء بل ما هو اعم منهما
فيجتمع بجمعها ولا يسلب الا بسلبها فتدبر وكن على بصيرة واما عدم صحة ما ارتضاه البعض فلان مورد
المنع والتسليم لا بد ان يكون امرا واحدا فاذا اريد بالحضور الممنوع المعنى الخاص اعني بين طرفيه مغايرة
لم يبق للاشتراط المذكور بعد تسليم ذلك الحضور اصلا بل الوجه ان يقال سلمناه لكن لم قلتم ان ذات
الشيء حاضرة لنفسه فان الحضور نسبة مخصوصة وهي لا تتحقق الا بين المتغايرين كما في المطالب العالية على
انه لا يحسم مادة الاستدلال بالمرة لانه لم يلزم منه منع كون عدم الغيبة الى المغايرة فيها بين الغائب
وما هو غائب عنه على او اذا كان المراد به الحضور الاعم ولو فرع المستدل يعني انا لا نسلم ان حقيقة
التعقل ما عبر عنه بالحضور فلا وجه للاشتراط المذكور ايضا اذ لم يثبت مطلوب المستدل سواء الشرط
في تحقق الحضور هذا القيد او لم يشترط وكذا اذا اريد به ما هو حقيقة النسبة المعتبرة المعقولة في
الموجودات عند القوم لان المعنى الذي يعبرون عنه بالحضور اعم من ان يكون فيه المغايرة وان
لا يكون كما صرح به الحكيم والشيخ في مواضع كثيرة وتوثيقه كليات لكن لا نم ان الشيء لا نسبة الى
نفسه وذاته نسبة علية واما ما قال الامام من ان تجويز ذلك يؤدي الى تجويز عدم التغاير بين المؤثر
والمتأثر والمتقدم والمتأخر بالذات فليس بسديد لظهور التفاوت بين النسبتين هذا ما سنح لي فعليك
بالاختبار ثم الاختيار   والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة وهو يستدعي

صدور الكل بلا الجليع منه على هذا التقدير يلزم ثبوت ما ليس بثابت في نفس الامر ثم الفرق في المقام
ان الحكماء قالوا لكن حصول العلة التامة يستلزم العلم بكنه حصول المعلول بحيث لا يغيب شيء مما فيه
وله عن العالم بها بالكنه لان في العلة التامة خصوصية سواء كانت نفسها او داخلة فيها بها ذلك المعلول
دون غيره واذا كانت الخصوصية المقتضية للمعلول المعين كان المعلول معلوما بخصوصه ايضا واذا كان
المعلول علة لآخر باعتباره اما بنفسها او بمقارنة علة المذكور كان المعلول الآخر معلوما لمن علم علة
علة وهلم جرا فالعلم للوازم المذكورة اذا كان الحال بينها وبين ملزومها كما علم ما ذكر فبطلان اللازم
ممنوع والا فلا ملازمة هذا ما قالوه واما ما اورد على عنوان المعلول قد يكون مشتملا على اعتبارات
تكون باعتبار كل منها مصدرا لشيء ولا شيء من تلك الاعتبارات في علة اصلا سيما اذا كانت العلة
بسيطة حقيقية كالواجب مثلا فكيف يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بما صدر عنه بحيث لم يبق شيء مما فيه
وله الا كان معلوما به   وعلى انه موجود له اذا كان المراد المطلق في هذا البحث اثبات اصل
العلم كما هو الظاهر من سياق المطالب دون نفس المقدمة فيندفع بان المقصود اثبات العلم بقسميه اعني
الساذج والتصديق اليقيني ولهذا اعرض الامام العلم لجواز ان يكون مما يتعلق بالحكم والمصالح
ظنا لا علما يقينيا في سلك المتكلمين   كما يقول ان العلم بالكليات مبني الكلام على المشهور المتعارف
بينهم من ان المعلول هو الماهية فاذن هي الدالة باعتبار وجودها على المؤثر وباعتبار اشتمالها او وجودها
على حكم ومصالح جمة على علم من صدرت عنه كما يدل عليه ما ذكر في مسلك الحكماء واما ما قيل ان الصادر
بالحقيقة الجزئيات الشخصية لا الكليات وانما المستند اليها الوجود والصدور بالتبع فيكون كلها الماعلى الاتقان
بالتبع وكذا كونها معلومة انما هو بالتبع وهو لا يدل على علم فاعلها فليس بسديد لان الاتقان
الثابت في النفس مثلا يدل على ان هذا النوع من الموجودات مثلا يحتاج في بقائه وبقاء ابدانه الى بدل
ما يتحلل من كل فرد منه المحتاج الى الة ماسكة وماسكة ودافعة وغير ذلك مما لا يخفى والى ما يحفظ به
صحته وتحرز به عن الآفة وما سواه لا يصدر الا عن فاعل يعلم تلك الاشياء مبدأ الايجاد المناسبة
اليه بينها وفائدة كل آثاره وترتبها عليها وفي ذلك العلم علوم بصورته كلية وتصديقات وتنسب منه عليها

هذا ظ بل نقول ان العلم الذي يترتب عليه الايجاد هو العلم قبل الايجاد والعلم بالجزئي قبل وجوده
لا يخلو عن خفاء ولا يوجب ان لا يعلمها كليا فيه نظر لان المقدمة الاولى هي بان المسلكين نفي نفي
خلافه وثبوت العلم الجزئي له تعالى الا ان يقال ان العلم الذي قصد اثباته ههنا هو العلم بغيره تعالى
كما شهد به المسلك حيث لم يكتف بالمقدمة الاولى وضم اليه المقدمة الثانية فتامل لان ما علم بما سببه
الجزء له الظاهر ان حيثية ماهيته راجع الى ما يعني ان المستفاد من البرهان الدال على المقدمة الثانية من
ان اول مسلكي الحكماء العلم بالماهية المجردة اي الكلية وما علم بهذا العلم يعلم علما كليا وهل يجوز ان يكون
الغير راجعا الى الواجب الوجود اي علم طبيعة الواجب المجرد وفيه ان كون العالم مجردا لا يستلزم ان يكون
عالما على وجه كلي ومن ادعاه فعليه البيان وعنه خرط القتاد نعم اذا اخذ العلم بالانطباعي فقد
يمكن السؤال عليه الا ان الحصر لا يساعد عليه وتخصيص العلم بالانطباعي هنا لا يلائم المحل على انه اذا اثبت
هذا المط به فلا يحتاج الى قوله او بعلة وهو ظ في صفاته الحقيقية اما عند من قال بان للواجب
صفة زائدة حقيقية فظ وعند من لم يقل به بل قال انه تعالى عالم بذاته لا بصفة زائدة عليه فلان الظاهر
اللهم الا ان يقال معناه انه يلزم التعرف ذاته تعالى من حيث انه عالم بكذا على وجه كذا وهو غير له
التعرف صفاته الحقيقية عند من قال بها والمفيد للمعلومية اي صحتها ذوات المعلومات ونفس
مفهوماتها اذ ما من شيء الا يمكن ان يشير اليه العقل فيكون معلوما له ولو بالوجه واما امكان
تصور كل شيء لحقيقته ففي اثباته نوع خفاء وحديث استواء نسبة الذات الى الكل بحسب صحة تعلق
العلم به وان كان في بادي الراي يتوجه اليه المنع لكنه اذا تامل حق التامل وجد كذلك
نعم المفهومات كلها مثل ان جميع الممكنات والممتنعة والواجب كذلك لا يشذ عنها شيء منها مفهوم آخر
فان كان المفهومات باسرها معلومة كان ذلك المفهوم ايضا معلوما وفي معلوميته اشكال لان العلم
يستلزم التميز وهو يستلزم المتميز عنه ولا شيء غيره حتى يتميز عنه واجيب عنه بان كل واحد من الكل غير الكل
واقول هذا وان كان كلاما صادقا في نفسه الا ان الحق في هذا المقام انه لا يوجد هناك الكل المشتمل
على المعلومات كلها لان كل كل يوجد كذلك فهو واحد من تلك المفهومات وبانضمامه اليها يحصل كل آخر يشتمل على

الكل المفروض اولا وحال ذلك الكل الآخر كحال الكل الاول فرضا وهلم جرا الى ما لا نهاية له بل معنى عموم
العلم انه لا مفهوم من المفهومات كلا او جزءا الا وهو معلوم له تعالى فلا اشكال لان العلم نسبة بل
قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما يراه الفلاسفة ومتاخرو المعتزلة قلنا لعل الظاهر ان
يقول المراد ان كون الشيء عالما بشيء لا يتحقق الا بتحقق النسبة بينهما وحيث لا نسبة لا علم
والجواب منع كون العلم نسبة بل هذا الكلام جدلي مقصود منه التحقيق مع المخالف والتحقيق كما سياتي من
قوله سلمنا الخ والنزاع يتعرض الشارح لما فيه من ان العلم وان كان صفة ذات نسبة الا انه يلزمه النسبة
بين العالم والمعلوم كما مر في اول مباحث العلم في الموقف الثالث ان العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم
والمعلوم وهو الذي يسمى التعلق ولم يثبت غير ما يدل له وقال الامام ان المعلوم من العلم بديهة هو
النسبة بين العالم والمعلوم وغيرها لا يعلم قطعا وكيف لا وان العالم من له ينكشف له المعلوم والمعلوم
ما هو المكشوف عند العالم والانكشاف نسبة متصورة بينهما والشارح الفاضل اشار الى هذا ايضا
في آخر المقصد الاول من مقاصد مباحث العلم حيث قال وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم
الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وبقي ههنا شيء آخر وهو
ان اكثر المتكلمين ان العلم هو نفس تلك النسبة ووصفوا علم الله بالقدم مع انهم لا يقولون بوجود النسبة
اصلا والمعدوم لا يتصف بالعدم اللهم الا ان يقال الوجودي [تعالى] قالوا ان العلم هو النسبة يتصف علمه تعالى
بحقيقة العدم اما لانهم التزموا تغيره تعالى كما صرح به صاحب المعارف والمعترف لا يكون قديما او ارادوا
بالقدم الازلية حمل كلامهم على الصلاح ففي بعضها النسبة الاولى ان كان المراد بالنسبة بين العالم
والمعلوم النسبة الباعثة على الانكشاف بينهما والسبب له فهو مسلم ولكن لا يجدي نفعا لان هنا نسبا اخرى
هي الانكشاف كما مر وان كان المراد مطلق النسبة المتصورة بينهما فلا نم انها بعينها النسبة الاولى الا
ان الشارح نسج كلامه على منوال الظ وكيف لا الظاهر ان هذا نقض اجمالي لا يسند لنقض تفصيلي
لكونه محل بحث سؤالا وجوابا وقول الشارح فيما سياتي فلا يتجه النقض به اشارة الى هذا
على تقدير علمه بنفسه فيه نوع اشارة الى منع قوله واحد بالعلم نفسه والا فلا نعلم الا احد جزئيه

فيلزم الشرطية بحث لان المراد من النسبة المتعلقة بكل جزء منه فرضا لا بد ان يكون نسبة واحدة متعلقة
بالاجزاء كلها لا النسب المتعددة الى كل جزء والا لم يحصل المط وفي قول الشارح اذ قد يعقل النسبة بينه
وبين جميع اجزائه وهو عينه اشعار به في لا يلزم من عدم تلك النسبة الواحدة ان لا يعلم الا احد جزئيه
وهو ظ وقد يدفع البحث بتلخيص السؤال والجواب وذلك لان حاصل السؤال ان في انفسنا تركيبا بوجه
في ان نتصور النسبة بينها وبين جزء منها والجواب ان النسبة العلمية بين الشيء ونفسه ان كانت متعلقة
به باعتبار جميع اجزائه بان يعلم الحيوان الناطق مثلا نفسه باعتبار الحيوان والناطق بنسبة واحدة
بينهما وذلك لا يتصور الا بان يعقل احد الجزئين بالاخر فقد حصل المط بلا ريب وان لم يتعلق بهذا
الاعتبار بل باعتبار جزء واحد كالناطق مثلا لم يعلم نفسه بل احد جزئيه وهو ايضا صدق بلا مرية
واما العلم بالاجزاء كلها بالنسب المتعددة فهو خارج عن الاعتبار لان الكلام في العلم المتعلق بنفس
الشيء وهو لا يكون الا بنسبة واحدة بين الشيء ونفسه   معانه اما باعتبار صلاحيتها للعالمية في
الحد وذا الاستحالة البساطة الحقيقية للواجب كما بين في موضعه وصرح به الشيخ الرئيس ايضا   وهو ح
لان الممكن لا يمكن ان يحيط بالا متناهي خبرا ولو احاط بسلسلة واحدة لا يحيط بخارج منها والامر
بين كذلك وكذا ان يحمل الاستحالة على البط وهو ظ   لانا نقول الظ انه تنزيل للدليل لا بعدله
وان التفاته ذلك اشارة الى ما قالوا في دفع السلسلة من الاستلزام فيما اذا تصور قصدا وبالذات
لان امكان الجمع بل يلزم اتح بالفعل لان كل ما يمكن اتصافه تعالى به وهو كالجهات يتصف به
بالفعل   منعنا الملازمة فلم لا يجعل بطلان التالي دليلا على بطلان الملازمة او سند المنع او نحوه
لجواز انعقاد الشرطية اللزومية الصادقة من كاذبين اقول حاصل الجواب ان بديهة العقل اغاية
على ان من علم شيئا يمكن ان يعلم انه عالم به فما كان علمه بنفسه ممكنا لا مطلقا وما قيل انما يرد اذا
كان شهادة العقل بحركة الاستلزام مطلقا وليس كذلك وهو ظ للمتفطن بنفسه   والا فمن علم شيئا
علم جميع الاشياء فلا ح اللزوم منع على ان الدليل المذكور بعد تسليم جميع مقدماته يفيد دفع الايجاب
الكلي لا السلب الكلي الذي هو المط قلنا ان مدار الاستدلال على ان لا فرق بين الاشياء في ا ه

يكون

يكون العلم باحدهما عين العلم بغيرهما منهما او مغايرا له كما يفهم من كلام المص والشارح وهو الحق ايضا
على ما يشهد عليه الذوق السليم   لانها امور اعتبارية لا موجودة فلا يفهم من هذا الجواب
ان النسبة في الامور الاعتبارية عند اهل الحق غير ممتنع اقول ان اللازم من الدليل السابق لزوم
الكثرة الغير المتناهية في ذاتك وهو بط لا لان عدم التناهي بط مطلقا سواء وجد فيه الترتيب اولا
وسواء كان موجودا او لا لان في بطلانه لا بد من احدهما عند المتكلمين ايضا وههنا لا شيء منهما اصلا
بل لان الوجود ينافي الكثرة ويدل عليه الاكتفاء بالكثرة من غير ذكر اللاتناهي فيكون ما قيل من
حديث النسبة بطريق المعقول   لان العلم اما نفس التميز فلا فرد ان العلم اذا كان نفس التميز
يكون قولنا لا يعقل الواجب لكان غير المتناهية في قوة قولنا لا يميز غير المتناهي عند الواجب في الدليل
المذكور شائبة مصادرة على المط اقول ان هذا الكلام في غاية السقوط لان المراد بكون العلم نفس
التميز ليس انه نفسه حقيقة بل هو لازم له بحيث يعبر عنه به ولو سلم انه نفسه حقيقة ولكن لا نم المصادرة لان
حاصل ما اورده في معرض الدليل انه لو لا يعلم غير المتناهي لان معنى العلم التميز والمعلوم المميز غير
وغير المتناهي لا تميز لحرفه اصلا ولا تقبله ايضا فلا يكون معلوما لاحد البتة وهو كلام صحيح خال عن توهم
مصادرة   والا لكان له حد وطرف فلا فرد ان كثيرا من المعلومات مما لا حد له ولا طرف كالمجردات
قلنا ان حاصل الاستدلال ان غير المتناهي اذا كان مميزا تفصيلا لا بد ان يكون له حد وطرف والا فكيف
يتميز جملتها كالابعاد الغير المتناهية فانه لا يدري تمام اجزائها الا ان كل متميز لا بد له من حد وطرف و
مثل هذا الطرف في كلام العقلاء ام ظ   متميز عن غيره بوصف اللاتناهي فما حاصل الجواب منع عدم
تميز اللاتناهي   لانه موصوف بالوصف مع انه ليس كذلك اذ ما من شيء الا الاتصاف بالوصف الا
اذا قيد الوصف بما لا يصدق المقيد به على غير المتناهي وذلك خلاف الظ وامثال هذه الكلمات
ف انما نشأت من قصور الهمة في تعيين المراد او الغفلة عن سياق الكلام او بذل الجهد في الاعتراض
بحيث الزم على نفسه ان يجرح في كل موضع شيئا وان لم يكن شيئا والا فالمقصود ظ لا ارتياب فيه لان حاصل
ما قاله رح انما النزاع في ذوات الاشياء التي لا تتناهى لا انه الموصوف باللاتناهي لا بمفهوم اللاتناهي

الذي هو مفهوم واحد عارض لها معنى قوله لانه موصوف بالوحدة انه موصوف بها لا بالكثرة وإلا لاتنافى
او هو موصوف بالوحدة في اعتبار دنا هذا والذي كلامنا فيه لا يوصف بالوحدة بهذا الاعتبار وان
اتصف باعتبار آخر بها ابتداء قوله وبالجملة فلا يخفى عليك ان هذا الكلام لا تعلق له بما سبق من
من النظر فكيف يصح قوله وبالجملة وفي هذا الكتاب امثال هذه العبارات كثيرة غير خفية على المتتبع قوله
بذلك تعلق بما سبق يعرف بالتامل لان حاصله ينبغي ان الكلام في الامور المتكثرة لا في الامر الواحد
وحاصل وبالجملة ان النزاع في الامور الكثيرة من حيث هي كثيرة لا من حيث انها احاط بها جهة وحدة
فتكون واحدة باعتبارها وارتباطه بين المعنيين احدهما بالآخر مما لا ستره فيه قوله فلا بد منه في
الحكم اه قيل وفي هذا الكلام مناقشة وهو ان المنازع في علم الواجب تعالى بغير المتناهي فيكون معنى
الكلام المذكور وما ذكرتم علم اجمالي لا ننازع في تحققه للواجب وكيف يكون المنازع في العلم الاجمالي
للواجب تعالى ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه اي في حكم المنازع بعدم تميزه ولا شبهة في ان ذلك يقتضي العلم الاجمالي
للحاكم المنازع لا للواجب تعالى والحكم بان ذلك الحكم اذا اقتضى العلم الاجمالي للحاكم علم منه حصول العلم الاجمالي
للواجب تعالى بالطريق الاولى مما لا يلتفت اليه اقول هذا غفلة عن اصل الاستدلال لان الغرض والرابعة انما
هو علمه تعالى بالاشياء لعدم قابلية غير المتناهي للعلم اللازم للعالم ولذلك اجيب بقابليته للتميز فقوله
فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا يجوز ان يكون المراد منه النزاع كونه معلوما له تعالى الا ان النزاع
فيه لما كان راجعا الى النزاع في التميز قال وكونه لا بد له ويجوز ان يكون النزاع في تميزه فقوله وما
ذكرتم علم اجمالي لان المنازع فيه يؤدي الى المنازع في العالم بل هو هو ادعاء فتدبر قوله ولا نعقل
تفصيلا لا اجمالا اه مثلا لا خفاء في ان هذا الكلام انما يستقيم لو كان المنازع من علمه تعالى بحيث يتناول
علمه الاجمالي والتفصيلي وقد ظن المنازع كما ذكرنا سابقا في علمه التفصيلي فقط اقول الظاهر ان مراد
الوجه الرابع انه تعالى لا يعلم الاشياء الغير المتناهية بحيث يتعلق علمه بالمجموع باعتبار جميع اجزائه كالعلم
الحاصل من الحد بالمحدود وهو المراد بالتفصيل في موضع وبالاجمال في موضع آخر وهما متحدان بالذات
لان العلم المذكور تفصيلي باعتبار انه يعلم المجموع به بحسب جميع اجزائه واجمالي باعتبار انه علم واحد

متعلق بالمجموع لا بكل واحد واحد بالذات حتى يكون علوما غير متناهية كالعلم بالحد وفرق بين كون
العلم غير متناه وبين العلم بالغير المتناهي والمنفي هو الثاني لا الاول وفي هذا المقام هذا مكلف به الخاطر الفاتر
فعليك الاختبار ثم الاختيار قوله اعرض عنه ايضا فيه ان الاعراض عن الجواب الاول انما وقع صححه
بقوله وبالجملة ومن البين ان لفظ الاعراض انما يقع موقعه لو توجه المص الى جواب آخر يكون ذلك وجها
او مع انه لم يقع منه ذكر والقول بان كلا الاعراضين انما هو بالقياس اليه قوله والحق ان يقول الاظهر
خلاف ما يقتضيه نظم الكلام كما قيل ويمكن ان يقال لما انزل الجواب الاول مردودا بانه تخصيص بجواز
العلم الاجمالي وشرع في الثاني وهو ايضا غير تام لاختصاصه بجواز العلم التفصيلي المحض ثم قال والحق
ان يقول الخ علم ان ما ذكر سابقا ليس بحق بل الحق هو انا الخ كأن ان اعراضا عما يقوم من الجواب
مطلقا فمعنى قوله ولما لزم من هذا الجواب الخ انه لما ثبت الاعراض عن الجواب الثاني كما ثبت عن
الاول الخ عن الجواب الثاني ايضا اي اعرض عنه كما اعرض عن الاول بقوله والحق الخ يعني اعرض عنهما معا
لا عن احدهما او يقال ان الاعراض التفصيلي الخ رجوعه عنه وهو لا يستلزم التوجه الى شيء آخر بل التوجه
الى آخر دليل الاعراض وقد يكون له دليل آخر كما في فيما نحن بصدده وهو ترك الجواب مردودا فيكون
قوله فيما سبق وبالجملة فالنزاع الخ اعراضا في التحقيق فوقع موقعه بلا خلاف قوله لا نعلم الجزئيات
المتغيرة اي لا يجوز ان يكون عالما بها من حيث انها متغيرة مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانا
كذا في الشفاء واعلم ان المراد ههنا نفي علمه تعالى باحوال الاشياء المتغيرة من حيث انها متغيرة وهو
لا يكون الا باعتبار الزمان ودخوله في الحكم فيكون العلم المنفي التصديق الخصوص واما التصور
فانما يدل على نفيه قول الشارح فيما سيأتي قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لا التصور واما
علمه بغير التصور الشارح وانكار الاشياء عنه فهو متمنع ايضا عندهم بالنسبة الى الجزئيات كما دل عليه
صرح به الشيخ في مواضع عديدة من الشفاء والنجاة وغيرهما واظهر ما يدل عليه التشكل هذا ولبعض العلماء
فيه دخل بانه لما كان مدار سلب العلم بالجزئيات عن الواجب على التغير كان الواجب ان يقال لا يعلم
الامور المتغيرة سواء كانت كلية او جزئية ومن البين ان للكليات احوالا متغيرة كالجزئيات وان الجزئيات

احوال الاغير متغيرة قال الكليات اقول فيه بحث اما ان للجزئيات احوال الاغير متغيرة فلانه كلام خارج عن القانون
لا كلام في المتغير من حيث هو متغير واما قوله ان للكليات احوالا متغيرة كالجزئيات فلا نم ان الكليات من
حيث هي كليات لها احوال الا صفة متغيرة وان وجد فيها التغير بحسب احوال لها الا الاضافة فلا اعتداد بها
فلا يلزم التغير لها اصالة بل قد اكتفي بعلمه من الدليل المشتمل عليها ايضا   نعم التغير في ذاته من
صفة الى اخرى فيلزم هذا انما هو على راي القائلين بالصفة من الفلاسفة وكلام الرازي فلا وجه لحمل
الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها تم عند الفلاسفة ايضا قوله ان العلم وان صح كان عين ذاته
تعالى الا ان حيثية كونه عالما غير حيثية كونه قادرا او ملكا الحيثية وان صحت اعتبارية الا انها صفة كمال
يترتب عليها اثار حقيقية فيكون في حكم الموجود في انتفائه لنقصها بالنسبة الى الواجب هذا   والتالي يوجب
الجهل وكلاهما نقص اما الجهل فلان الكلام على تقدير عدم الزمان هو الحكم فيكون الحكم بانه في الدار
الان بعد خروجه عنه جهلا فلا يرد ما قيل لا خفاء في ان ذكر اي بقاء العلم على الوجه المذكور لا يوجب
الجهل ومن ثم قيل اذا فقد الاحوال المتغيرة بالالة وقعت فيها تلك لا يلزم من استمرار العلم
بها جهل الواجب تعالى اذ العلم بها على ذلك التقدير مطابق للواقع واما النقص فلان الجهل المركب
اي شيء اشد نقصا منه واما ما قيل لا اشكال في هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفر
الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد
من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما نقصا دون الاخر فلعل الفرق بين ان الجهل المركب ليس
مما يشك في كونه نقصا واما الجهل البسيط بالشيء على وجه مخصوص يلزم منه نفي العلم مع تعلق العلم
به بوجه اخر ففي كونه نقصا نظر لانه قد ان عدم القدرة على الممتنع ليس بنقص كذلك عدم العلم بالاشياء دبا
التي يمتنع علمها بحسبها عند الفلاسفة الا بالالات الجسمانية الحادثة في حقه تعالى ليس بنقص ايضا
وكذا العلم بالجزئيات المتشكلة قيل الظاهر ان المانع من التعقل الاشكال ولا شك في ان كل
واحد من اللواحق المادية مانع من علم الواجب بالجزئيات الجسمانية فالاولى ان يقال وكذا الجزئيات
المادية اشارة الى ان المانع من علمه تعالى بالجزئيات الجسمانية كونها مقارنة للمادة سواء كان المؤثر

فيه التشكل او غيرها اقول الظاهر المفهوم من كلام الحكماء انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية من حيث انها جزئيات
مكتنفة بالعوارض الجسمانية كالاين المخصوص والكم والكيف المخصوصين لان خصوصية الاين لا يعلم
الا بعد العلم بالمكان المخصوص المحسوس وان الكم المحسوس انما يعلم بحسب نسبته المستلزمة للتشكل
وكذا الكيفية الجسمانية انما يعلم بوضعها المحسوس المتشكل ولما كان التشكل لازما وظاهرا هنا اصالة
في كونه مدركا بالالة الجسمانية خصه بالذكر فقال الجزئيات المتشكلة   وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة الظاهر ان هذا مما يستغنى عنه ولا حاجة بايراده وسقوط   كذا انه تعالى وذوات العقول
فلا اشكال في ان للواجب تعالى والعقول اضافات وسلوب متغيرة فيلزم ههنا في غيرها من الجزئيات
من التغير اقول بعد العلم بان المراد بالنفي هو قول الفلاسفة ما ذكره على ما بيناه لا وجه لايراد
هذا القول على قانون المناظرة كما لا يخفى

للمرحوم العذاري